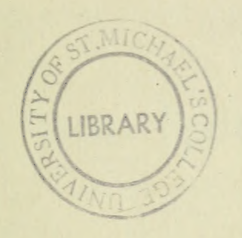

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
LIBRARY


UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY

N° 1. 10 OCTOBRE 1919.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

A nos lecteurs

On peut se demander si le temps est bien choisi pour entreprendre la publication d'une revue de spiritualité. Au moment où le monde, bouleversé par des malheurs effroyables, s'occupe de restaurer d'immenses ruines, et où chacun proclame la pressante nécessité d'une action vigoureuse, est-ce bien l'heure de se retourner vers les mystères les plus élevés et les plus intimes de la religion, et de prêcher la vie intérieure?

Nous avons pensé que oui. Et nombreux sont, dans le clergé et parmi les fidèles, ceux qui pensent de même et qui ont déjà salué, avec une joie religieuse, parfois avec enthousiasme, l'apparition d'une revue dont le but direct et unique sera le développement de la vie spirituelle. Si notre génération est atteinte profondément par les doctrines matérialistes, qui la dégradent dans le mépris de ses intérêts spirituels, il n'est que plus nécessaire de rappeler constamment notre fin surnaturelle et les moyens de l'atteindre. Les âmes de notre temps paraissent et se disent dévorées « du besoin de vivre » : n'est-ce pas un nouveau motif de leur révéler « la lumière de vie » et de leur faire connaître Celui qui est personnellement la Vie véritable et l'unique Sauveur? Ce sont précisément les malheurs et les

égarements de notre temps qui rendent plus opportune notre œuvre, car on ne réparera sérieusement les ruines qu'*en renouvelant toutes choses dans le Christ* (1). L'activité, la force, l'élan vital sortiront de la vie intérieure.

D'ailleurs la contagion des doctrines matérialistes et païennes n'est pas, grâces à Dieu, universelle. Beaucoup de chrétiens, les meilleurs, sentent l'impérieux besoin de connaître et de posséder davantage Notre-Seigneur Jésus-Christ, leur Maître, fondement et appui de toutes choses, en même temps que la lumière des esprits et la joie des cœurs. Cette faim est de tous les siècles ; mais les circonstances présentes la rendent plus vive. L'Esprit-Saint l'excite manifestement dans les cœurs de nos contemporains. C'est pour leur propre compte d'abord, afin de vivre plus fidèlement de la grâce reçue au baptême, que ces âmes droites désirent s'instruire plus exactement de la vie chrétienne, dont le principe est en Dieu et la forme parfaite dans le Christ Jésus ; elles aspirent justement à aller jusqu'au bout de leur religion. Mais c'est aussi pour les autres, les ignorants et les égarés. Ces chrétiens fervents veulent être apôtres, et ils savent que l'apostolat n'est pas de l'agitation, mais l'irradiation d'une âme pleine de Dieu ; ils ne le feraient pas aimer si leur propre cœur ne brûlait d'amour. Ils veulent donc connaître de plus en plus, pour en vivre et en faire vivre, ce que Jésus appelait *le don de Dieu*.

C'est à ces chrétiens, prêtres ou laïcs, que nous essaierons d'exposer les richesses de la grâce, toutes les merveilles qu'opère dans les baptisés l'*Esprit vivificateur*. Nous espérons être utiles en premier lieu à nos vénérés frères dans le sacerdoce. Beaucoup d'entre eux sont trop éloignés, par les inévitables travaux du ministère, des nécessaires études théologiques : puissent-ils trouver dans « La Vie spirituelle » une nourriture pour leur âme et un secours pour la direction spirituelle des fidèles. Il y a

(1) Eph., I, 10.

dans le monde bien plus d'âmes qu'on ne pense qui aspirent à la perfection et cherchent pour les conduire un directeur éclairé qu'elles trouvent trop difficilement.

Mais les eaux célestes coulent d'une source unique et elles nourrissent toutes les âmes. Aussi bien nous adressons-nous non seulement aux prêtres, mais encore à tous ceux qui ont le goût et le désir de la vie intérieure, à tout fidèle désireux « de connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance et d'être rempli de toute la plénitude de Dieu » (1) ; particulièrement à ceux qui ont le devoir de Le faire connaître et aimer soit dans leur famille, soit dans leur communauté, soit dans les écoles, les patronages ou quelqu'une de ces œuvres innombrables de charité que fait épanouir le zèle chrétien.

Nous chercherons avant tout à donner une doctrine irréprochable et forte, en recueillant les pages les plus profondes et les plus belles écrites par les Pères et les grands théologiens sur toutes les richesses du dogme. La foi n'est-elle pas le fondement de la vie spirituelle ? Notre premier but sera d'instruire afin d'arriver plus sûrement à décider la volonté, car c'est l'intelligence qui dirige l'homme. Nous croyons que c'est un grand malheur dans l'éducation chrétienne lorsqu'on donne au sentiment la place de l'idée, de la vérité révélée, irradiation de l'Intelligence divine. La volonté a besoin d'être rectifiée dans son fond, pour tendre véritablement vers Dieu ; sinon elle se laisse égarer dans un sentimentalisme romantique, ou elle s'arrête au culte extérieur sans parvenir à « l'adoration en esprit et en vérité ». Combien peu de chrétiens, et même combien peu de personnes pieuses se nourrissent de ce qui est pourtant *la vraie vie*, du sens profond des mystères de l'Incarnation, de la Rédemption, de l'Eucharistie, de l'habitation de la Sainte Trinité en nous ! Une connaissance sérieuse de Dieu est nécessaire au progrès spirituel. Pas de piété profonde chez qui ne connaît

(1) Eph., III, 19.

les mystères divins que d'une façon superficielle sans pénétrer les formules. Plus une âme prend la résolution de servir Dieu, plus elle doit s'attacher à Le connaître. « Croissez, disait saint Pierre, dans la grâce et la connaissance de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ (1). » Aussi ne donnons-nous qu'une médiocre estime à ce que le monde appelle « la foi du charbonnier ».

N'est-il pas lamentable, à une époque où l'on se pique de tout étudier et de tout savoir, que l'on néglige, parfois hélas ! que l'on méprise la plus haute de toutes les sciences, cette sagesse supérieure qui, selon les expressions de saint Augustin, « nourrit la foi, la défend et la confirme » ? (2)

D'ailleurs, notre filiation divine, notre qualité de rachetés et de communiants suffirait à elle seule pour nous obliger à une connaissance, non quelconque, mais aussi approfondie que possible, exacte et pratique, de Dieu et des mystères que sa grâce accomplit en nous. Nous sommes tenus à cultiver dans notre intelligence les vérités que Dieu a daigné nous révéler par son Verbe.

Et si l'on demandait encore pourquoi nous insisterons avant tout sur la doctrine, nous répondrions : pour que notre enseignement soit *pratique*. Une doctrine fortement et clairement exposée arrêtera les idées inexactes ou fausses, qui peuvent circuler à l'abri de livres bien intentionnés, mais superficiels. Quoi de plus pratique que de donner aux fidèles les notions exactes qui dirigeront leurs lectures, leurs réflexions et leur conduite ? Eclairer une âme, c'est la protéger contre les illusions de l'imagination, souvent c'est lui rendre impossibles certaines défaillances ou chutes, c'est lui permettre d'établir l'ordre en elle-même et la sauver de la rêverie pieuse et du faux mysticisme, c'est enfin lui donner le moyen de progrès rapides, car la science de la vérité est une des sources les plus

(1) II Pet., III, 18.
(2) *De Trinitate,* l. XIV, c. 1.

abondantes de l'oraison. « Vous êtes fils de lumière » (1), disait saint Paul. La lumière est l'atmosphère du chrétien. Les théologiens n'ont-ils pas, après les Pères, donné le nom d'*Illumination* au sacrement qui nous fait enfants de Dieu ? Tandis que l'ignorance ravage les âmes, jamais la science humble et véritable de la théologie n'a fait de mal à personne. « Les théories bien exposées, dit Mgr Gay, font les pratiques faciles. Loin d'effrayer, la lumière attire et anime. La vérité ne décourage jamais. Il n'est pas bon de cacher, même au grand nombre, les cimes du christianisme ; il suffit de les éclairer. Dieu ne prétend nous gagner qu'en se manifestant et ce n'est pas en Le diminuant qu'on élargit les âmes. On Lui doit d'ailleurs de Le dire autant que Lui-même s'est dit ; et pour comprendre ses voies, ses dons et ses paroles, l'étranger de génie ne vaut pas l'enfant de la maison. » (2)

Nous croyons donc faire œuvre utile et nécessaire en travaillant à restaurer la piété sur ses bases doctrinales.

Nous trompons-nous en pensant que, sans y viser directement, nous ferons aussi œuvre utile d'apologétique? La réponse la plus efficace à beaucoup d'objections est souvent la simple exposition de la vérité. Nous croyons que faire connaître la *vraie vie* de l'Église, sa vie intime, est le meilleur moyen de lui attirer le respect et l'amour. Certains incrédules, plus ignorants que coupables, se convertiraient si nous savions leur révéler *le don de Dieu* et toutes les merveilles que l'Esprit-Saint opère dans les âmes justes, et ils se plaindraient de nous qui, possédant un tel trésor, avons trop tardé à le leur faire connaître.

Nous exposerons donc avec soin la doctrine mystique ; et afin d'atteindre plus sûrement notre but, nous prendrons surtout pour guide le maître que l'Église a particulièrement et instamment recommandé, saint Thomas

(1) Eph., v, 8.
(2) *De la vie et des vert. chrét.* XVI, la char. frat.

d'Aquin. Quand il s'agit d'un enseignement aussi délicat que celui de la théologie mystique, où plus qu'ailleurs peut-être une erreur est capable d'amener de détestables conclusions pratiques, on ne saurait suivre avec trop de fidélité les directions de l'Église. Celle-ci a manifesté de toutes manières sa préférence pour la doctrine de l'Ange de l'École. Sa Sainteté Benoît XV daigna le redire d'une manière plus particulière lorsque, il y a un an, on fonda des chaires de théologie mystique dans les universités romaines : le Souverain Pontife déclara vouloir qu'on enseignât la doctrine de saint Thomas en ces matières comme en toute autre. Nous n'aurons pas de peine à obéir sans réserves : saint Thomas d'Aquin sera notre Maître.

Est-il besoin d'ajouter que notre étude sera non seulement spéculative, mais aussi, autant que nous le pourrons, affective, pénétrée de piété, de la vraie charité ? Volontiers nous reprendrions la parole de saint Augustin : « Le Verbe que nous nous efforçons de faire connaître est une connaissance unie à l'amour (1). » Nous traiterons toute question de façon à y mettre beaucoup de doctrine, le plus de substance possible, mais pour en faire jaillir la charité. Ce ne sera pas seulement un travail de l'esprit, le cœur y aura sa part, afin que soit distribuée, si Dieu nous en fait la grâce, non pas la lumière tout court, mais ce que Jésus appelait : *la lumière de vie.*

Nous consacrons humblement et filialement notre œuvre à Notre-Dame, Siège de la Sagesse, Mère de Dieu et Mère de la grâce.

(1) *De Trinit.*, lib. IX, cap. x.

La
Théologie ascétique et mystique
ou LA DOCTRINE SPIRITUELLE

Objet et méthode

Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Est-elle une science spéciale ou une partie de la Théologie? Quel est son objet propre? — Sous quelle lumière procède-t-elle? Quels sont ses principes? Quelle est sa méthode?

Ce sont là des questions sur lesquelles il importe d'être fixé avant de chercher en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique et d'aborder les principaux problèmes qu'elles doivent résoudre.

I. — *Que faut-il entendre par Théologie ascétique et mystique? Quel est son objet?*

Théologie signifie science de Dieu; et l'on distingue la théologie naturelle ou théodicée, qui connaît Dieu à la seule lumière de la raison, et la théologie surnaturelle, qui procède de la révélation divine, en examine le contenu et déduit les conséquences des vérités de foi.

Cette théologie surnaturelle est dite dogmatique en tant qu'elle porte sur les mystères révélés, principalement sur la Sainte Trinité, l'Incarnation, la Rédemption, l'Eucharistie et les autres sacrements, la vie future. Elle est dite morale en tant qu'elle traite des actes humains, des préceptes et

conseils révélés, de la grâce, des vertus chrétiennes, théologales et morales, des dons du Saint-Esprit, qui sont autant de principes d'action ordonnés à la fin surnaturelle que la révélation fait connaître.

Souvent, chez les modernes, la théologie morale, trop séparée de la dogmatique, à laquelle elle a abandonné les grands traités de la grâce, des vertus infuses et des dons, a été comme mutilée et malheureusement réduite à la casuistique qui est la moins haute de ses applications; elle est ainsi devenue en plusieurs ouvrages bien plutôt la science des péchés à éviter que celle des vertus surnaturelles à pratiquer et à développer sous l'action constante de Dieu en nous. Elle a perdu ainsi de son élévation et reste manifestement insuffisante pour la direction des âmes qui aspirent à l'union intime avec Dieu.

Au contraire telle qu'elle est exposée dans la IIe Partie de la *Somme Théologique* de saint Thomas, la théologie morale garde toute sa grandeur et toute son efficacité pour la direction des âmes appelées à la plus haute perfection. Saint Thomas ne considère pas, en effet, la dogmatique et la morale comme deux sciences distinctes; la doctrine sacrée, selon lui, est absolument *une*, éminemment spéculative et pratique, comme la science même de Dieu dont elle dérive (1). C'est pourquoi il traite tout au long, dans la partie morale de sa *Somme*, non seulement des actes humains, des préceptes et des conseils, mais encore de la grâce habituelle et actuelle, des vertus infuses en général et en particulier, des dons du Saint-Esprit, de leurs fruits, des béatitudes, de vie active et contemplative, des degrés de la contemplation, des grâces gratuitement données comme le don des miracles, le don des langues, la prophétie, du ravissement, comme aussi de la vie religieuse et de ses différentes formes.

Il y a manifestement dans la théologie morale ainsi conçue les principes nécessaires pour conduire les âmes

(1) *Summa Theol.*, Iª qu. 1, art. 2, 8.

à la plus haute sainteté. Et la Théologie ascétique et mystique n'est pas autre chose que l'application de cette grande Théologie morale à la direction des âmes vers une union toujours plus intime avec Dieu. Elle suppose ce qu'enseigne la doctrine sacrée sur la nature et les propriétés des vertus chrétiennes et des dons du Saint-Esprit, et elle étudie *les lois et les conditions de leur progrès en vue de la perfection.*

Pour enseigner la pratique des plus hautes vertus, la parfaite docilité au Saint-Esprit et conduire à la vie d'union à Dieu, elle fait converger toutes les lumières de la théologie dogmatique et morale dont elle est l'application la plus élevée et le couronnement.

Ainsi s'achève le cycle formé par les différentes parties de la théologie, dont la parfaite *unité* apparaît de plus en plus. La science sacrée procède de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, conservée et expliquée par le Magistère de l'Église; elle ordonne toutes les vérités révélées et leurs conséquences en un corps doctrinal unique, où les préceptes et conseils apparaissent fondés sur le mystère surnaturel de la vie divine, dont la grâce est une participation. Finalement elle montre comment, par la pratique des vertus et la docilité au Saint-Esprit, l'âme arrive non plus seulement à croire les mystères révélés, mais à les goûter, à saisir le sens profond de la parole de Dieu, source de toute connaissance surnaturelle, à vivre dans une union pour ainsi dire continuelle avec la Sainte Trinité qui habite en nous. *La mystique doctrinale* apparaît bien ainsi comme le couronnement dernier de toute la science théologique acquise, et elle peut diriger les âmes dans les voies de *la mystique expérimentale.* Cette dernière est une connaissance aimante et savoureuse, toute surnaturelle, *infuse*, que seul le Saint-Esprit, par son onction, peut nous donner et qui est comme le prélude de la vision béatifique.

Tel est manifestement la notion de la Théologie ascétique et mystique que se sont faite les grands maîtres

de la science sacrée, particulièrement saint Thomas d'Aquin.

Cette notion répond parfaitement d'ailleurs au sens courant et à l'étymologie des mots « ascétique » et « mystique ». Le terme *ascèse*, comme son origine grecque l'indique, signifie l'exercice des vertus. Parmi les premiers chrétiens on appelait *ascètes* ceux qui se livraient à la pratique de la mortification, des exercices de piété et des autres vertus chrétiennes. L'ascétique est donc cette partie de la théologie qui dirige les âmes dans la lutte contre le péché et le progrès de la vertu.

La théologie mystique, comme son nom le montre, traite de choses plus cachées et mystérieuses : de l'union intime de l'âme avec Dieu, des phénomènes transitoires qui accompagnent certains degrés de l'union, comme l'extase, enfin des grâces proprement extraordinaires comme les visions et révélations privées.

De fait, c'est sous ce titre « Théologie mystique » que Denys, et après lui beaucoup d'autres, ont traité de la contemplation surnaturelle et de l'union intime de l'âme avec Dieu, nous montrant ainsi quel est l'objet principal de cette doctrine (1).

Tout cela revient à dire que la Théologie ascétique et mystique ou la doctrine spirituelle n'est pas une science spéciale, mais une partie de la théologie. L'ensemble des théologiens l'a toujours entendu ainsi.

Cela n'empêche nullement un psychologue, même in-

(1) On peut dire, avec certains auteurs modernes, que « la théologie mystique repose sur la thélogie dogmatique, comme la théologie ascétique repose sur la théologie morale », selon les expressions d'un maître anonyme cité par M. Sauvé, dans son excellent traité sur les *États mystiques*, 6e éd., p. 1. Cependant cette façon de parler s'inspire, croyons-nous, d'une conception de la théologie morale moins haute que celle que s'en faisait saint Thomas d'Aquin, et elle conduirait peut-être à distinguer outre mesure l'ascétique de la mystique, à perdre de vue la continuité du progrès spirituel. Nous reviendrons sur cette question, sur laquelle M. Ch. Sauvé s'exprime souvent d'une façon si précise et si traditionnelle dans le même traité.

croyant, d'étudier du dehors, et en quelque sorte d'en bas, les phénomènes ascétiques et mystiques chez les chrétiens ou dans les autres religions. Mais cette étude sera seulement psychologique et ne méritera nullement le nom de Théologie ascétique et mystique. Elle sera surtout descriptive, et si elle veut expliquer tous ces faits par les seules forces naturelles de l'âme, elle sera déclarée fausse par tout catholique qui verra en elle une explication matérielle du supérieur par l'inférieur, semblable à celle que les mécanistes proposent des phénomènes vitaux.

Ceci dit, il est facile de résoudre la question posée :

Quel est l'objet de la théologie ascétique et mystique, sans distinguer encore ces deux parties de la doctrine spritituelle? — C'est la perfection chrétienne, l'union à Dieu, la contemplation qu'elle suppose et les moyens ordinaires qui y conduisent, et les secours extraordinaires qui la favorisent.

Nous pourrions chercher dès maintenant en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique; mais comme ce problème délicat est résolu de façon plus ou moins différente suivant la méthode adoptée pour traiter ces matières, il vaut mieux poser tout de suite cette question de méthode.

*
* *

II. — *Quels sont les principes et la méthode de la Théologie ascétique et mystique?*

Etant donné ce que nous venons de dire de l'objet de cette branche de la théologie, il est facile de voir à la lumière de quels principes elle doit procéder pour atteindre cet objet.

C'est la lumière de la Révélation, contenue dans l'Écriture et la Tradition, expliquée par le magistère de l'Église, commentée par la Théologie dogmatique et morale qui déduit des principes de foi les conclusions qu'ils impli-

quent. C'est à la lumière de ces principes que doivent être examinés les faits de la vie ascétique et mystique, si l'on veut dépasser la simple psychologie, et que doivent êtres formulées les règles de direction pour qu'elles soient autre chose que des recettes pratiques non motivées.

Cela est clair et admis par tous les écrivains catholiques ; mais si l'on veut préciser davantage la question de méthode, des divergences surgissent parfois entre les auteurs, divergences qui ne sont pas sans influer sur leurs théories. Quelques-uns, surtout pour la mystique, usent presque exclusivement de la méthode descriptive et inductive, qui part des faits ; d'autres au contraire procèdent principalement selon la méthode déductive, qui part des principes.

*
* *

A. *Méthode descriptive ou inductive.* — L'école descriptive, sans mépriser la doctrine des grands théologiens sur la vie de la grâce et sur les secours ordinaires ou extraordinaires de Dieu, entreprend de décrire les différents états spirituels, et particulièrement les états mystiques, par leurs *signes* plutôt que de déterminer théologiquement leur *nature* et de rechercher s'ils procèdent des vertus chrétiennes, des dons du Saint-Esprit ou des grâces gratuitement données comme la prophétie et les charismes qui se rattachent à elle.

C'est ainsi qu'on a écrit ces dernières années divers ouvrages, à certains égards très instructifs, qui sont surtout des recueils de descriptions d'états mystiques, suivis de règles pratiques de direction et de quelques compléments sur les questions théoriques, comme la nature de l'union mystique (1). Traités analogues, ils le déclarent eux-mêmes, aux manuels de médecine pratique,

(1) Tel est le livre du savant et regretté P. Poulain, S. J., *Les grâces d'oraison*, que doivent avoir lu attentivement tous ceux qui veulent traiter ces problèmes.

qui enseignent à formuler rapidement un diagnostic et à prescrire les remèdes appropriés, sans approfondir quelle est la nature du mal à guérir, ni quels sont ses rapports avec l'ensemble de l'organisme.

Ces ouvrages, très utiles à un point de vue, ne contiennent de la science qu'une partie : les bases inductives ou les faits et les conclusions pratiques. Mais la lumière des principes théologiques et la coordination doctrinale y font défaut, par suite les règles de direction y restent généralement, aux yeux du théologien, trop empiriques, insuffisamment classées et justifiées. La science est la connaissance des choses, non seulement par leurs apparences et leurs signes, mais par leur nature même et leurs causes. Et comme l'action dérive de la nature des choses, on ne peut dire pratiquement ce que doit faire l'homme intérieur si l'on n'a pas déterminé la *nature* même de la vie intérieure. Comment dire s'il peut sans présomption et s'il doit désirer l'union mystique, avant d'avoir déterminé la *nature* de cette union, avant d'avoir reconnu si elle est un don *proprement extraordinaire* ou une grâce éminente, généralement accordée aux parfaits et nécessaire, au moins moralement, à une haute perfection ? Si cette question n'est traitée que par manière d'appendice, comme un problème purement spéculatif et quasi insoluble, les règles de direction préalablement formulées n'auront pas le fondement doctrinal suffisant.

Il arrive à certains partisans de l'école descriptive, tout en admettant la vérité de la doctrine théologique des dons du Saint-Esprit, principes de la contemplation mystique, de déclarer qu'elle « n'a qu'un intérêt historique » (1), parce que, disent-ils, elle n'éclaire ni les faits, ni les questions pratiques de la direction. Bien des théologiens pensent au contraire qu'elle permet de résoudre la question capitale dont nous venons de parler, et de distinguer ce qui dans la vie spirituelle appartient à l'ordre de la grâce

(1) P. Poulain, *Les Grâces d'oraison*, dern. édit., p. 132, 164.

sanctifiante en ses formes *éminentes* et ce qui relève des grâces gratuitement données (*gratis datae*) proprement *extraordinaires*. Il se peut très bien que seule cette doctrine nous permette de déterminer quel est le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce, dans une âme intérieure parfaitement docile au Saint-Esprit. Or c'est là un des problèmes les plus importants de la spiritualité.

Pour suppléer à cette lacune doctrinale et à cette absence de principes directeurs, des amis trop exclusifs de la méthode descriptive donnent parfois, dès la première page de leur Traité de mystique et comme *a priori*, une *définition* soi-disant nominale de *l'état mystique* (quiétude ou union), qui le déclare aussi extraordinaire, ou peu s'en faut, que les visions ou révélations privées. Pareille définition contient déjà toute une théorie. Ces amis de la méthode d'observation, frappés de certains *signes* extérieurs de l'état mystique qui ne sont peut-être que des signes concomitants, déterminent précipitamment sa nature avant de demander à la théologie ce qu'elle en pense. Seule pourtant cette science suprême, éclairée par la révélation, peut dire si cet état est le plein épanouissement normal de la vie surnaturelle d'union à Dieu, ou s'il est un don extraordinaire, nullement nécessaire pour la plus haute sainteté.

L'usage exclusif de cette méthode descriptive conduirait à oublier que la théologie ascétique et mystique est une partie de la théologie, et finalement on la considérerait comme une partie de la psychologie expérimentale. En d'autres termes, si l'on néglige de recourir à la lumière des principes de la théologie, on devra se contenter de celle que fournissent ceux de la psychologie, comme le font les psychologues qui traitent des phénomènes mystiques dans les différentes religions. Mais ce procédé devrait faire abstraction de la foi elle-même, et ne permettrait d'assigner une cause surnaturelle qu'aux faits proprement et manifestement miraculeux ; quant aux autres faits

mystiques plus profonds, mais d'une surnaturalité moins apparente, ils seraient déclarés inexplicables ou expliqués indûment par les seules forces naturelles de l'âme. Même remarque pour l'histoire de la vie des saints, des ordres religieux, de l'Eglise même.

La méthode descriptive, si utile et nécessaire qu'elle soit, ne peut donc être exclusive. Elle est portée à méconnaître la valeur d'une distinction théologique fondamentale, qui peut éclairer toute la mystique : celle du *surnaturel essentiel* (*supernaturale quoad substantiam*) qui est celui de la vie intime de Dieu, dont la grâce sanctifiante ou « grâce des vertus et des dons » est une participation, et du *surnaturel inférieur* (*supernaturale quoad modum tantum*) qui est celui des signes ou phénomènes extraordinaires, que le démon se plaît à imiter. Comme l'a remarqué souvent saint Thomas (1), et aussi saint Jean de la Croix (2), il y a un abîme entre ces deux formes du surnaturel, par exemple entre la vie *essentiellement surnaturelle* de la grâce invisible (que l'ange lui-même ne peut connaître naturellement), et la résurrection visible d'un mort, qui n'est surnaturelle que par le *mode* selon lequel la *vie naturelle* est rendue au cadavre ; ou encore entre la foi infuse au mystère de la Sainte Trinité et la connaissance surnaturelle d'un événement futur d'ordre naturel, comme la fin d'une guerre (3). C'est toute la différence qu'il y a entre la doctrine et la vie chrétiennes d'une part et les miracles et prophéties qui en confirment l'origine divine, et qui ne sont que des signes concomitants.

Cette distinction capitale des deux formes du surnaturel, qui domine toute la théologie, est absolument indispensable en mystique. Or c'est à peine si la méthode purement descriptive y fait attention ; elle est frappée surtout

(1) Iª IIªᵉ, qu. 111, art. 5 : « Gratia gratum faciens est multo excellentior quam gratia gratis data. »

(2) *Montée du Carmel*, liv. II, ch. 10, 19, 20, 25, etc.

(3) Nous avons longuement établi ailleurs cette distinction des deux formes du surnaturel : *De Revelatione*, t. I, p. 197-217.

par les *signes* plus ou moins sensibles des états mystiques et non par la loi foncière du progrès de la grâce dont la *surnaturalité essentielle* est trop profonde et trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. C'est pourtant ce dernier surnaturel qui intéresse le plus la foi et la théologie.

Aussi les ouvrages de mystique purement descriptive, si utiles soient-ils, ne contiennent-ils guère que les matériaux de la théologie mystique. C'est pourquoi nous souscrivons pleinement à ce que nous écrivait naguère un excellent thomiste : « Il n'y a pas de théologie mystique comme science spéciale. Il n'y a que la Théologie dont certaines applications concernent la vie mystique. Traiter la théologie mystique comme une science qui ait ses principes propres, c'est tout appauvrir et tout diminuer, c'est perdre la lumière directrice. C'est par les grands principes de la théologie qu'il faut traiter la mystique, alors tout s'illumine et l'on est devant une science, non devant une collection de phénomènes. »

*
* *

B. *Méthode déductive.* — Il ne faut pourtant pas tomber dans l'autre extrême et se contenter de la méthode théologique déductive. Certains esprits simplistes seraient portés à déduire la solution des problèmes les plus difficiles de la spiritualité en partant de la doctrine de saint Thomas sur les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit (nettement distincts des grâces *gratis datae*) sans considérer suffisamment les admirables descriptions données par sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales et autres grands saints, des divers degrés de la vie spirituelle, notamment de l'union mystique. Et comme, selon saint Thomas et la Tradition, les dons du Saint-Esprit sont en toute âme en état de grâce, on serait peut-être ainsi incliné à croire que l'état mystique ou la contemplation infuse sont très fréquentes, et l'on pourrait con-

fondre avec eux ce qui n'en est que le prélude, comme l'oraison de simplicité si bien décrite par Bossuet (1). On serait ainsi porté à ne pas tenir assez compte des phénomènes concomitants ou auxiliaires de certains degrés de l'union mystique, comme la ligature et l'extase, et l'on tomberait dans l'extrême opposé à celui des partisans de la seule méthode descriptive.

Ces deux extrêmes à éviter rappellent l'opposition qui existe en philosophie entre l'empirisme et l'idéalisme platonicien, ou en apologétique entre ceux qui ne considèrent que les miracles et les prophéties (signes concomitants de la révélation) et ceux qui ne parlent que de l'harmonie et de la sublimité de la doctrine et de la vie chrétienne.

Pratiquement, comme suite de ces deux excès, il y a aussi deux extrêmes à éviter dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. Nous y reviendrons.

*
* *

Union des deux méthodes. — Il est clair qu'il faut unir ces deux méthodes : inductive et déductive, analytique et synthétique.

A la lumière des principes de la théologie il faut déterminer : ce que doit être la perfection chrétienne, sans l'amoindrir en rien, quelle est la contemplation qu'elle suppose, les moyens ordinaires qui y conduisent, les secours extraordinaires qui la favorisent.

Pour cela il faut *analyser les notions* de vie et de perfection chrétiennes, de sainteté que nous donne l'Évangile ; *décrire les faits* de la vie ascétique et mystique, en suivant le témoignage des saints qui les ont mieux expérimentés

(1) Bossuet, *Manière courte et facile de faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu* (opuscule adressé aux religieuses de la Visitation de Meaux). Cette oraison peut être appelée contemplation, mais si on la compare aux états passifs, même inférieurs, décrits par sainte Thérèse, on voit qu'elle ne mérite pas encore le nom de contemplation proprement mystique, si ce n'est peut-être en de courts instants.

et fait connaître. Cette description des faits accompagnée de l'analyse des notions théologiques correspondantes doit chercher à déterminer la nature de ces faits ou états intérieurs et à les distinguer des phénomènes concomitants et adjuvants. Les auteurs qui peuvent le mieux nous aider en cela sont ceux qui ont été en même temps grands théologiens et grands mystiques, comme saint Thomas, saint Bonaventure, Richard de Saint-Victor, saint Jean de la Croix, saint François de Sales.

Après ce travail d'analyse des notions et des faits, il faut faire la synthèse, à la lumière de la notion évangélique de perfection ou de sainteté. Il faut montrer : 1° ce qui est *essentiel ou conforme* à la perfection chrétienne et ce qui lui est *contraire* ; 2° ce qui est *nécessaire* ou *très utile* et *désirable* pour y parvenir et ce qui est *proprement extraordinaire*, nullement requis à la plus haute sainteté.

En tout cela, il importe souverainement de distinguer l'*extraordinaire de droit* (ou le miraculeux) et l'*extraordinaire de fait* qui est l'ordinaire ou le normal dans la vie des saints, tout en étant rare comme la sainteté elle-même. L'omission de cette distinction est la source d'équivoques fréquentes en plusieurs ouvrages modernes qui oublient trop les grandes divisions du surnaturel.

Ainsi sous la lumière des notions et principes théologiques nous pourrons discerner les faits et formuler les règles de direction, en les motivant.

Telle est, croyons-nous, la vraie méthode de la théologie ascétique et mystique, et il ne peut en être autrement si celle-ci est, comme nous l'avons vu, l'application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime.

Nous examinerons prochainement la distinction de l'ascétique et de la mystique, leurs rapports et l'unité de la doctrine spirituelle ; question délicate, dans laquelle il ne faut pas oublier que Dieu appelle toutes les âmes intérieures à boire à la source d'eau vive où elles trouveront la vie en abondance, au-delà même de leurs désirs : *ut vitam*

habeant et abundantius habeant. Selon les saints, l'âme qui travaille à se dépouiller pour l'amour de Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu, est bientôt pénétrée de lumière et tellement unie à Dieu qu'elle lui devient toute semblable et entre en possession de tous ses biens.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

Idée fondamentale de la vie chrétienne

Agnosce, o christiane, dignitatem tuam...
(S. Leo papa,
Sermo I de Nativitate Domini.)

Bien penser, a dit Pascal, est le principe de toute morale. La vie chrétienne est, à tout le moins, une vie morale supérieure. Il est donc indispensable, au début de la Théologie ascétique, de s'en faire une idée juste, en allant jusqu'au fond des choses. Esquisser, d'une vue d'ensemble, cette idée fondamentale est l'objet de cet article.

I

Trois Conceptions incomplètes de la vie chrétienne

On s'y trompe, et tel croit être un chrétien parfait et d'ailleurs ne laisse pas d'être un bon chrétien au sens courant du mot, qui n'a nullement l'idée pleine et approfondie de cette vie qui est sienne. De lui on pourrait dire ce que saint Paul disait de certains de ses disciples : *Si quelqu'un estime savoir quelque chose, il ne sait pas encore comme il faut savoir* (1). Tout chrétien sait quelque chose de la vie chrétienne, puisqu'il la mène ; mais le plus souvent il n'en comprend pas le fond, la dignité essentielle et, par suite, ne vit pas sa vie en la manière qu'il faudrait

(1) I Cor., VIII, 2.

la vivre pour être un chrétien complet, et surtout parfait. Il ne la vit pas en connaissance de cause.

Sans prétendre donner une classification *ne varietur*, on peut ramener à trois chefs principaux les idées incomplètes de la vie chrétienne que l'on rencontre le plus fréquemment parmi les chrétiens : idée intéressée — idée morale — idée religieuse. On remarquera que je ne dis point que ces idées sont fausses, mais seulement qu'elles sont inadéquates à la réalité qu'elles prétendent représenter.

Idée intéressée. — Elle n'est pas fausse, tant s'en faut, puisque Notre-Seigneur, dans l'Évangile, y fait appel et puisque l'Église, dans ses décisions les plus authentiques, l'a défendue et relevée contre les dépréciations de certains novateurs. Il suffira de rappeler les paraboles des talents et des mines, où le disciple du Christ est comparé à un intendant faisant valoir les biens de son maître, et la sentence qui sanctionne la gestion des bons serviteurs : *C'est bien, serviteur bon et fidèle, tu as été fidèle en peu de chose : je t'établirai sur beaucoup*; *entre dans la joie de ton maître* (1).

Le concile de Trente, d'autre part, a défini que le juste ne pèche point lorsqu'il fait le bien en vue de l'éternelle récompense (2) ; et le pape Innocent XII précise que les parfaits eux-mêmes ne peuvent ni ne doivent se désintéresser de celle-ci (3). Il n'en est pas moins vrai qu'il est une manière exclusive d'insister sur la récompense et d'en faire le seul motif de la conduite chrétienne qui donnerait l'envie, selon le mot d'un incrédule, de « brûler le paradis par amour de Dieu ». Dire à un enfant que s'il n'est pas sage il ira en enfer, n'a rien que de vrai et de salubre, pourvu que l'on n'en reste pas là. Prêcher l'enfer et le ciel demeure tout ce qu'il y a de plus nécessaire et de plus

(1) Matth., xxv, 30.
(2) Denziger, *Enchiridion*, x[e] ed., 841, 1300, 1303, 1327, 1331, 1337.
(3) *Ibid.*

avisé, étant donnée l'humaine faiblesse, pourvu que ce ne soit qu'une entrée en matière.

Lorsque l'on fait de la vie chrétienne une question d'intérêt bien entendu, on peut obtenir des résultats, mais cela ne va pas très loin. Si l'on s'en tient à ce point de vue, l'idée de la vie chrétienne risque même d'être faussée puisque, comme nous le verrons, le ressort profond de cette vie est la divine charité. Dans la mesure où la crainte ou l'intérêt personnel excluent pratiquement les vues désintéressées de la charité, cette crainte et cet intérêt ne sauraient être salutaires. On expose la dignité éminente du christianisme aux critiques des incrédules, prétendant que notre morale relève de l'intérêt bien entendu, que si elle exige des sacrifices, ce n'est pas sans nous munir d'une lettre de change sur le ciel, que toute sa supériorité enfin consiste à faire briller devant nos yeux puérils l'espoir d'un plaisir plus gros et plus alléchant que ceux que la terre peut nous offrir. Je veux que cette surenchère et ce mercantilisme avoués ne se rencontrent pas dans de véritables vies chrétiennes, fussent-elles même à certains moments, comme il arrive chez certains convertis, sous l'empire de la crainte ou de l'espérance. Notre crainte n'est pas exclusive et notre espérance ne fait pas abstraction de l'amour de Dieu. Il n'en reste pas moins que, salutaire et même noble, l'idéal d'un bon comptable chrétien n'épuise pas le contenu de l'Évangile et qu'il est avantageux pour l'âme de ne pas s'y cantonner, et de le traverser, pour ainsi dire, afin de passer à ce qui fait la dignité, la noblesse et la vraie joie de notre vie.

Idée d'une conduite morale supérieure. — Cette idée, plus haute et plus compréhensive, sera-t-elle celle d'une conduite morale supérieure, plus sublime que les morales humaines? C'est en le considérant sous cet aspect qu'un philosophe comme Kant et qu'un incrédule militant comme Matthew Arnold estimaient que la vie chrétienne pouvait être conservée par la raison pure. Consigne morale

supérieure (1), solution sublime et portant sa preuve en soi-même du problème de la conduite humaine (2), tel leur apparaissait l'Évangile.

Transposée sur le terrain de la vie chrétienne des fidèles, cette conception s'autorise de la grande parole du Christ : *Si tu veux entrer dans la vie, observe les commandements* (3). *Celui qui a mes commandements et les observe, c'est celui-là qui m'aime* (4). La vie chrétienne y est définie comme une vie de devoir, dominée par une loi morale parfaite émanée du Maître. Il n'y a pas même lieu, semble-t-il, de faire une place hors cadre à l'Amour de Dieu. Celui-ci est le premier commandement. Il est réalisé effectivement par le fait même que l'on a été fidèle à la consigne divine. La vie chrétienne apparaît ainsi cantonnée dans la pratique de la loi évangélique. C'est essentiellement une vie morale, tout entière sous l'empire du commandement divin. C'est le *service* de Dieu sans plus. Et le motif d'une telle vie, la volonté du souverain régulateur de toutes choses, y compris des consciences, lui assure une dignité incomparable.

Serait-ce donc ici toute la dignité du chrétien? Assurément, cette idée de la vie est grande. Rationnellement parlant, il n'y a rien de plus grand que de faire son devoir parce qu'il est le Devoir. Si l'on ajoute que le devoir chrétien l'emporte sur toute morale tant par la sublimité du modèle qu'il se propose, à savoir la perfection de Dieu Lui-même, que par la compréhension très complète et exacte de nos devoirs, par l'exigence intransigeante qu'il manifeste en particulier vis-à-vis de nos actes intérieurs, de nos pensées, de nos désirs (5), il est clair que Kant, Matthew Arnold et tant d'autres n'ont fait que lui rendre justice en le proclamant comme la morale parfaite et défi-

(1) *La Religion dans les limites de la raison pure.*
(2) *La crise religieuse.*
(3) Matth., 19, 17.
(4) Jean, 14, 21.
(5) Matth., v, 22, 28, etc.

nitive. C'est bien ici, réalisée, la règle parfaite de la vie humaine, digne de ce nom, telle que la souhaitait Aristote : « Il ne faut pas, disait-il, écouter ceux qui disent : Homme, contente-toi de pensées humaines, mortel, n'aspire qu'à des buts terrestres. Au contraire, chacun de nous, dans la mesure du possible, doit s'essayer à l'immortel et s'efforcer de vivre selon ce qu'il y a de meilleur en lui (1). »

Et pourtant, il y a dans la vie chrétienne un élément qui déborde cette conception si sublime. Toute morale, en effet, est essentiellement une règle de vie ordonnée à notre perfectionnement propre, tout au plus et ultérieurement au bien de la cité dont nous sommes les membres. Lorsqu'elle nous a amenés au niveau de son idéal rationnel, le but est atteint. Ce but n'est autre que nous-mêmes nous développant, comme dit Aristote, selon ce qu'il y a de meilleur en nous, dans le plan donc de la perfection de notre type humain. Que cette perfection soit placée dans une imitation de l'idéal divin, cela ne nous fait pas sortir de la vie pour nous-même. La règle de la vie a subi une hausse; mais — le rapetissement forcé que nous sommes obligés de faire subir à la perfection divine pour qu'elle soit à notre portée en est la preuve — c'est nous qui nous retrouvons au bout du travail par lequel nous nous l'assimilons : c'est nous qui sommes devenus semblables selon l'humaine mesure, de très loin, donc, à Dieu. C'est notre propre perfection qui est le but de notre labeur. Que d'autre part la règle de vie qui nous est tracée émane du législateur divin, c'est encore ici quelque chose d'extérieur à la loi morale elle-même, qui relève sans doute son autorité et ses garanties, mais sans changer, explicitement du moins, notre but, toujours notre perfectionnement personnel. Or la vie chrétienne se présente, semble-t-il, avant tout comme une religion. Ce n'est pas tant notre perfection propre qu'elle vise que l'hommage rendu à l'excellence

(1) *Ethic. Nicom.*, l. X, c. VII.

divine par différents moyens parmi lesquels notre perfectionnement moral. Dieu n'est pas seulement le modèle et le législateur du chrétien, Il en est le but. Il faudra donc compléter la conception de notre suprême intérêt bien entendu et la conception morale de la vie chrétienne par l'idée religieuse qui est ici fondamentale.

Idée religieuse. — Par la religion, et c'est ce qui donne à cette vertu la première place parmi les vertus morales, nous cessons, semble-t-il, de nous regarder nous-mêmes, et en nous-mêmes, comme le but de notre vie. L'intention religieuse pénètre toute notre activité et l'élève à la hauteur d'un culte. Il y a des actes spéciaux de ce culte et qui n'ont pas d'autre signification que celle d'un hommage rendu à la Divinité : tels la prière, l'adoration, la dévotion, le sacrifice. Mais, chez le chrétien, le culte n'est pas parqué dans ces actes spéciaux, l'intention religieuse pénètre toute la vie. *Que vous mangiez ou buviez*, a dit saint Paul, *faites tout pour la gloire de Dieu.* La vie entière, la vie morale acquiert ainsi la dignité d'un service divin, d'un office religieux. L'excellence de l'Etre divin est à la fois sa fin et sa mesure. Rien de plus noble, rien de plus justifié, rien qui dénote une intelligence plus avertie et plus compréhensive de la vraie place de l'homme dans cet univers où Dieu est premier et lui second.

Cet aspect religieux de la vie chrétienne est si apparent, si avoué que c'est lui seul que la plupart des hommes voient dans le christianisme et qu'il survit le dernier. Combien d'hommes, et même de chrétiens de nos jours, ne se rendent qu'imparfaitement compte que le christianisme doit avoir prise sur leur vie intérieure, qu'il est une vie morale exigeante de tous leurs efforts, et qui cependant continuent à le professer par les observances matérielles du culte qu'il exige ! Combien n'ont jamais pénétré dans son intimité vivante ou ont cessé d'en vivre, qui gardent encore quelque chose de ses pratiques religieuses, de ses rits extérieurs. Un symbole bien curieux de cette recon-

naissance du caractère religieux du christianisme, c'est l'attitude de l'État français, jadis chrétien, puis concordataire, enfin laïcisé : la vie chrétienne lui échappe désormais totalement, mais il connaît encore les cultes. Comme ces organes rudimentaires, sans utilité, dont la survivance atteste une phase passée de l'évolution d'un être, l'administration des cultes survit, témoignant par sa présence que jadis la France fut officiellement chrétienne.

Dans la mesure où le rit religieux se détache ainsi de ses assises vivantes, c'est-à-dire de la vie chrétienne conçue comme une marche vers nos destinées futures ou comme une vie morale supérieure, divine d'origine et d'idéal, dans la même mesure la vraie religion chrétienne est en proie à la dégénérescence. A la limite, il n'y a plus que le rit pur, la pratique matérielle s'incarnant dans des dévotions ataviques qui tournent parfois à la superstition. Mais ces déformations de fait n'ôtent rien à la valeur de la vie qui, faisant entrer en ligne de compte ces destinées impérieuses et la pratique de la morale évangélique, ajoute à ces deux mérites celui d'en faire un hommage à Dieu, un culte, un service divin.

Une telle vie exprimera-t-elle donc toute l'idée de la vie chrétienne, toute son éminente dignité ?

Humainement parlant, oui. Car cette vie constitue la forme de vie la plus complète qu'il soit donné à l'homme de concevoir. Et il n'est pas douteux que son type ne soit selon l'Évangile. Mais, est-ce tout l'Évangile ? Cette question nous amène, après avoir manifesté l'insuffisance des conceptions précédentes, à dévoiler la raison foncière de cette insuffisance.

Quand on parle de la vie chrétienne, on ne peut s'abstraire de l'idée que se faisait d'elle son premier initiateur, Jésus-Christ. Or, si Jésus-Christ a loué souvent le service de Dieu sous toutes ses formes, service intéressé, service moral, service religieux, il n'a jamais pensé à renfermer dans ce service toute la vie chrétienne. Bien au contraire, il a défini celle-ci en opposant avec vigueur à l'idée du

service de Dieu l'idée de l'amitié avec Dieu. « Je ne vous appellerai plus serviteurs, a-t-il déclaré à ses disciples, car le serviteur le sait par ce que fait son maître : vous, au contraire, je vous ai appelés mes amis, car tout ce que j'ai appris du Père, je vous l'ai fait connaître (1). » L'idée d'une société avec Dieu, dont l'amitié forme le lien et dont une communication gracieuse des secrets de la vie divine est l'aliment, voilà l'idée nouvelle qu'apporte la révélation chrétienne, voilà ce qui constitue l'originalité de nos vies chrétiennes (2).

Evidemment, ceci dépasse les visées les plus hautes de la raison. Il s'agit d'une initiative gratuite de la Bonté souveraine. L'homme est-il capable de s'y prêter ? Nous essaierons, tout à l'heure, de nous en rendre compte. En attendant nous ne pouvons douter que ce que le Dieu sage et tout-puissant entend faire de la vie de ses créatures ne reste dans les limites de leur capacité foncière et de leurs ressources vitales. On se trompe donc lorsqu'on apprécie la vie chrétienne du seul point de vue des limites de la raison, comme le font nos philosophes, lorsqu'on la considère comme un service, fût-ce le plus noble : il faut la considérer, non plus en regard des ressources naturelles et des exigences de nos mœurs humaines, mais purement et simplement comme elle nous est donnée par son fondateur.

Une fois admis, par une hypothèse divinement autorisée, ce point de vue, les lacunes des conceptions précédentes se révèlent dans toute leur crudité. L'idée d'un devoir moral imposé du dehors, lors même que ce devoir laisserait au second plan les préoccupations de notre intérêt bien entendu, pour s'en tenir à l'obéissance au législateur, lors même qu'il se compléterait par l'inspiration religieuse, cette idée, dis-je, ne laisse pas d'opprimer notre libre spontanéité. C'est la conception du centurion

(1) Jean, xv, 15.
(2) S. Thom., *Sum. Theol.*, 2ª 2ªᵉ, qu. 23, a. 1.

qui voit dans le Fils de Dieu comme une sorte de centurion supérieur, et qui transforme la vie pour Dieu en une sorte de service commandé : *Dic verbo* : tu n'as qu'à parler. « Ainsi moi, qui suis soumis à des supérieurs, ayant sous mes ordres des soldats, je dis à l'un : Va ! et il va ; à l'autre : Viens ! et il vient, et à mon serviteur : Fais cela ! et il le fait (1). » Il faut avec Jésus admirer cette grande confiance ; mais il faut, avec Lui aussi, savoir dépasser la noblesse de *Servir*, pour faire place à un type de vie plus grand encore, parce qu'on cherche moins à s'égaler laborieusement aux droits de l'autorité divine qu'à donner une issue aux spontanéités de l'amour de Dieu. Telle est la vie chrétienne, née d'une union profonde des vues, des désirs, des volontés, cimentée dans l'âme par l'amitié avec Dieu et qui s'extravase dans une sorte de collaboration gracieuse prêtée par la créature à la volonté de son Créateur. Dans une telle vie, l'amour n'est plus comme parqué parmi les devoirs du bon serviteur : il est la racine profonde et comme essentielle de la vie, son inspirateur et sa règle unique. Du dehors, où le plaçait l'idée du service de Dieu, le moteur divin de notre vie est passé au dedans.

Plus spontanée, cette vie est par là même plus heureuse et plus féconde. Ce qui se fait sous l'action d'une autorité extérieure, si parfaite et si bienveillante qu'elle soit, est toujours difficile. Servir est ingrat. De là vient pour certaines âmes austères, qui regardent avant tout en Dieu le juge, le législateur, le maître exigeant, des anxiétés, des insatisfactions, des peurs de Dieu, des découragements, avec leur suite inévitable : le dégoût du travail fécond. « Je savais que tu es un maître dur, dit le serviteur craintif, tu récoltes où tu n'as pas semé, tu amasses où tu n'as rien mis. J'ai eu peur en m'en allant : et j'ai caché ton talent dans le sol. Tiens, le voilà ! (2) » Rien de pareil dans la vie

(1) Matth., VIII, 9.
(2) Matth., XXV, 24-25.

qui jallit d'une âme en société avec son Dieu et sensible aux prévenances divines : « Nous savons que pour ceux qui aiment Dieu, pour ceux qui sont appelés selon le dessein formé d'avance, Dieu fait tourner toutes choses à leur bien. Car ceux sur lesquels son regard s'est arrêté d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils pour que celui-ci soit un premier-né parmi beaucoup de frères. Or ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés. Or ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. Que dirons-nous donc ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? (1) »

Tout jaillit de source dans une telle vie, depuis l'œuvre de la sanctification quotidienne jusqu'à la vie éternelle. Son Dieu n'est plus au dehors, mais au dedans. Cette vie est à la lettre, et selon l'étymologie de ce mot, une vie d'enthousiasme. Quelle différence entre cette vie et la vie du meilleur des serviteurs ! Et combien pauvres sont les louanges de la vie chrétienne, aux prétentions cependant sublimes, d'un Kant ou d'un Matthew Arnold, en présence de ces ~~perfections~~ réconfortantes qui ne sont cependant, son fondateur divin nous l'assure, que la pure et originelle idée et réalité de la vie chrétienne !

Après avoir ainsi opposé brièvement aux idées incomplètes que l'on s'en fait, la véritable et pleine notion de la vie chrétienne, nous esquisserons dans un prochain article cette idée fondamentale en elle-même et pour elle-même.

A. Gardeil, O. P.

(1) Rom., VIII, 30.

L'Hôte divin

Dulcis hospes animæ (Liturgie.)

S'il est une idée chère aux mystiques, c'est bien celle de la présence de Dieu dans « le centre de leur âme » ou, comme ils disent encore, « au fond de leur cœur », « à la cime de leur esprit ». Quiconque les a tant soit peu fréquentés n'a pu manquer d'en être frappé.

« Des hommes peu instruits, raconte sainte Thérèse, me disaient qu'Il n'est présent que par sa grâce, et je ne pouvais le croire, tant j'avais le sentiment qu'Il était là Lui-même. Je me trouvais donc assez en peine à ce sujet. Un grand théologien de l'Ordre du glorieux patriarche saint Dominique me tira d'incertitude : il me dit que Dieu est véritablement présent et m'expliqua comment il se communique à nous, ce qui me consola beaucoup (2). »

Commençons par exposer progressivement cette vérité qui satisfit la célèbre mystique. Nous ne pouvons nous flatter de le faire aussi bien que le grand théologien qu'elle rencontra, mais tout porte à croire que lui, comme nous, ne fit que reproduire la doctrine du Maître, saint Thomas d'Aquin.

§ I. — Dieu existe dans l'intime de nous-même comme source immédiate de tout notre être.

On ignore pratiquement cette vérité de l'existence de Dieu en toutes choses et particulièrement dans les âmes

(1) Cet article est le premier d'une série consacrée à la contemplation mystique d'après saint Thomas d'Aquin.
(2) Vie par elle-même, ch. XVIII, fin.

sanctifiées. On place Dieu bien loin en dehors de nous. Pour un peu, on le reléguerait aux origines, dirigeant les premières évolutions du monde, créant encore chaque âme de nouveau-né. A l'heure de la mort pour chacun, au dernier jour de l'univers pour tous, il serait le grand Justicier qui revient, se rapproche, afin que les comptes lui soient rendus. Entre temps, ce serait l'Être lointain et suprême qui regarde de haut son œuvre et la surveille, qui se contente d'intervenir parfois pour remettre l'ordre.

Et cependant que Dieu soit intimement présent à toutes choses et par conséquent présent dans chacun de nous, l'enfant chrétien l'a appris dans son catéchisme. C'est même une vérité qui s'impose à la raison de quiconque se met à réfléchir.

En effet, ne faut-il pas que l'ouvrier soit là où il opère ? Or Dieu, et Dieu seul, est par Lui-même et immédiatement l'ouvrier créateur et conservateur de l'être, Lui seul possédant l'être en propre, tout autre ne l'ayant que par un perpétuel emprunt, tout autre n'ayant rien par soi-même. Partout donc où quelque chose est, il faut que Dieu soit pour donner à la chose d'exister.

Ouvrier de l'être ! Gardons-nous de rapetisser Dieu à la mesure de l'artiste vulgaire, du sculpteur par exemple qui se tient à proximité d'un bloc de marbre et à l'aide d'un instrument modifie superficiellement cette matière que l'on appellera ensuite bénévolement son œuvre. Le sculpteur n'est cause que d'un certain devenu, d'une simple évolution extérieurs dans cette chose qui était avant lui sans lui, qui à cette heure même se passe de lui pour être, et qui après lui continuera d'être sans lui. L'action du divin Ouvrier est autrement profonde et durable. Rien de ce qui est ne lui échappe en quoi que ce soit. Aucune créature, ange ou grain de sable, qui ne soit par tout elle-même, à tout instant, son œuvre à Lui. Car c'est grâce à son action qu'elle a été, est et sera. Supposez que les forces de la nature cessent d'agir au sein de l'œuvre que l'artiste humain a façonnée : chaleur, pres-

sion atmosphérique, affinités de toutes sortes se retirent : le marbre disparaît, et donc la statue n'est plus. Or, comme le dit fortement saint Thomas, ce que la nature est aux œuvres de l'art, Dieu l'est aux forces de la nature, à la matière première et à tout.

Supposez qu'un seul instant Dieu se retire d'une parcelle d'un être, pour autant ce serait le néant, comme c'est la nuit du moment que le soleil cesse d'illuminer l'atmosphère. Tout ce qui existe, par là même qu'il existe, pour autant qu'il existe, est en ascension vers Dieu, suspendu à son être, empruntant à Lui, qui est l'Existence même, son existence participée. Car nul que Dieu seul n'a dans son essence, ne possède en propre d'exister (1).

Vérité élémentaire en philosophie : ce n'est que l'envers de la preuve de l'existence de Dieu, la redescente légitime vers les effets à partir de la cause première préalablement démontrée. Inutile d'insister davantage.

Mais de quelle manière Dieu se trouve-t-Il présent à toutes choses ? Prenons garde de nous laisser tromper par notre imagination. Saint Augustin lui-même nous raconte ainsi quelle fut son erreur au temps de sa jeunesse : « Mon Dieu, ô la vie de ma vie, je vous croyais grand, d'une grandeur répandue dans des espaces infinis et pénétrant la masse entière du monde de telle sorte que vous vous étendiez encore de toutes parts au-delà de cet univers, sans avoir ni bornes, ni limites ; et que la terre, le ciel, toutes choses créées étaient remplies de vous, se terminaient en vous qui n'aviez de terme nulle part. Car de même que cet air grossier qui environne le monde que nous habitons ne saurait empêcher la lumière du soleil de se frayer un passage à travers sa substance, non en la déchirant ou la divisant, mais en la pénétrant doucement et en la remplissant tout entière de ses clartés ; ainsi je me figurais que vous passiez non seulement à travers les substances de l'air et

(1) *Sum. Theol.* I, qu. 8, art. 1 ; qu. 104, a. 1 ; III Gent., c. 65, 68.

de l'eau, mais encore que pénétrant la terre dans sa masse et jusque dans ses parties les plus petites, partout invisible et présent, vous gouverniez, par cette union secrète et cette influence tant intérieure qu'extérieure, toutes les choses que vous avez créées.

« Telles étaient mes conjectures, parce qu'il m'était impossible d'imaginer autre chose ; mais j'étais dans une erreur complète ; car s'il en était ainsi, une plus grande partie de la terre contiendrait une partie plus grande de votre être, une plus petite en contiendrait une moindre, et toutes choses seraient remplies de vous de telle façon que le corps de l'éléphant contiendrait une plus grande partie de votre substance que le corps du passereau parce qu'il est plus grand et occupe une place plus étendue ; et de même à proportion dans toutes les parties du monde, les unes en auraient plus, les autres moins, suivant leurs dimensions. Or cela n'est pas ainsi : mais, Seigneur, vous n'aviez point encore éclairé mes ténèbres (1). »

En effet, cela n'est pas ainsi. « Il ne faut pas croire, dit saint Thomas, que Dieu soit partout en se divisant dans l'espace, de telle sorte qu'une partie de sa substance soit ici et une autre ailleurs, mais il est tout entier partout, car étant absolument simple il n'a point de parties.

« Toutefois il n'est pas simple non plus à la façon d'un point qui termine une ligne et qui pour cela occupe une situation déterminée et ne peut être que dans un lieu indivisible.

« Dieu est indivisible comme étant absolument en dehors de tout genre de continu ; aussi n'est-il point déterminé, par la nécessité de sa nature, à occuper un lieu quelconque, grand ou petit, comme s'il devait nécessairement être localisé quelque part, Lui qui existait de toute éternité, lorsqu'il n'y avait encore aucun lieu ; mais, grâce à l'infinité de sa puissance, il atteint tout ce qui est localisé, étant la cause universelle de l'être, comme on l'a dit. Ainsi donc

(1) *Confess.*, l. VIII, ch. I.

il est tout entier partout où il se trouve parce qu'il atteint toutes choses par sa vertu qui est très simple (1). »

C'est bien de cette façon que saint Augustin l'avait compris plus tard. Toujours en quête d'une image cependant, il s'arrêtait à celle-ci : « Il faut plutôt concevoir l'omniprésence de Dieu comme on se représente une grande sagesse dans un homme, fût-il de petite taille (2). »

On pourrait dire encore, — mais toujours à condition de corriger ce que la comparaison, bien qu'elle soit la meilleure que l'on puisse trouver, a cependant de défectueux, — on pourrait dire que Dieu est, en un sens supérieur, l'âme du monde, l'âme de tout être, l'âme de chacune de nos âmes. Comme notre âme est intimement présente à notre masse corporelle et à chacune de ses parties, la vivifie à plein et lui donne d'être nous, ainsi Dieu, et mieux encore, est vie de notre âme (3). Mais notre âme vient s'amalgamer en quelque sorte avec notre corps pour composer ensemble un tout substantiel dont elle est forme. Dieu, Lui, ne se mêle aucunement à quoi que ce soit, Il est transcendant à toutes choses, absolument à part. Néanmoins, bien mieux qu'à titre de principe matériel faisant le fond de tout, mieux qu'à titre de forme spécifiant toute une substance, Dieu, en qualité de cause première, universellement efficiente, source immédiate de tout l'être, est de ce fait intimement présent à chaque être plus que sa propre matière ou sa propre forme ne lui sont présentes, et plus que chaque être n'est présent à lui-même, puisqu'il le fait être lui-même. Oui, Dieu nous est présent plus que notre corps et plus que notre âme ne nous sont présents, puisque c'est Lui qui sans cesse nous fait être corps et âme, Lui qui nous fait être nous (4). »

(1) III Gent., c. 68.

(2) S. Augustin, *lib. de Præsentia Dei,* seu Epist. ad Dardan. 187 (alias 57), cap. IV, n. 11.

(3) « In homine invenitur quædam Dei imitatio... in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus et iterum tota in qualibet parte ipsius : sicut Deus se habet ad mundum. » (I, qu. 93, art. 3.)

(4) « Non est tamen aestimandum quod sic sit in rebus quasi in

§ II. — Dieu est spécialement au principe de notre charité, et l'on attribue cette présence au Saint-Esprit, par appropriation.

Bien que Dieu, infiniment simple et universellement opérant, se trouve présent tout entier au plus intime de toutes choses, nous pouvons dire cependant que Dieu est plus présent à certaines créatures qu'à d'autres. Car si toutes participent de Lui et requièrent ainsi toutes son intervention continuelle, il y a pourtant des degrés dans cet emprunt à la similitude de l'Être Divin. Dès lors si Dieu existe pareillement dans tous les êtres par son opération immédiate, il s'y rencontre cependant plus ou moins suivant le nombre et l'excellence des dons qui constituent le terme de cette opération, suivant la splendeur du rayon d'être dont il traverse le néant. Ainsi, pour reprendre l'analogie déjà employée, notre âme, présente tout entière à tout notre corps et à chacune de ses parties qu'elle organise et vivifie, se trouve pourtant d'une façon plus excellente et toute spéciale dans notre tête où sont réunis tous les sens, si bien que *comparativement parlant* on pourrait dire que l'âme réside dans le cerveau, et qu'elle se contente de gouverner le reste du corps.

Ces expressions sont de saint Bernard qui expliquait ainsi le début de l'oraison dominicale : Notre Père qui êtes aux Cieux (1).

En effet, c'est dans l'être des anges bienheureux, au ciel en un mot, que l'action divine se fait le plus magnifique, s'exerce avec une magnificence dont rien ailleurs

rebus mixtus ; ostensum est enim quod neque materia, neque forma est alicujus, sed est in operibus per modum causae agentis. » (III Gent., c. 69 fin). — Voir encore *Qu. disp. de Caritate* a. 1, ad 1 : S. Thomas expliquant la parole de S. Augustin : « *Sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae* », nous dit : « Deus est vita animae per modum moventis, et non per modum formalis principii. » C'est bien l'image que nous venons de développer, avec la correction que nous y avons apportée.

(1) S. Bernard., in Ps. *Qui habitat*, serm. 1, n. 4.

ne peut donner une idée. A tel point que l'on peut dire : Dieu est là, les anges sont près de Lui. Et *en comparaison*, à peine peut-on ajouter ensuite qu'Il nous est présent à nous-mêmes.

Cependant, à prendre encore les choses relativement, il existe une différence énorme entre le juste dont la nature, la puissance, toute l'activité sont surélevées par la grâce divine, et le pécheur qui en est privé. On dit couramment de celui-ci qu'il vit loin de Dieu. Saint Augustin nous explique en parlant de lui-même de quelle région lointaine il s'agit : « J'étais loin dans la région de la dissemblance (1). » Et saint Thomas, avec sa précision théologique : « On dit que les choses sont éloignées de Dieu par la dissemblance de la nature » (Iª qu. 8, a. 1, ad 3).

Par contre l'âme entre très intimement dans la présence de Dieu du fait qu'elle en reçoit cette grâce sanctifiante, simple accident si l'on veut la faire entrer analogiquement dans les catégories philosophiques (2), mais tel cependant que par lui la créature intelligente se trouve comme recréée à un second degré : *homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur* (3).

Elle est renouvelée dans l'être au point d'entrer cette fois en participation réelle, physique, de l'être même de Dieu. Tout à l'heure elle recevait son être naturel par un don de Dieu immédiatement agissant. Mais voici que par privilège absolument gratuit, il lui est donné de communier à l'Etre divin lui-même en ce qu'il a de transcendant.

(1) « Longe eram in regione dissimilitudinis. » (*Conf.*, l. VII, c. 10.) — Ailleurs : « Ab eo (Deo) longe esse dicuntur qui peccando dissimillimi facti sunt. » (*De præsentia Dei*, cap. v, n. 17.)

(2) *De Veritate*, qu. 27, ad 7. — II Sent. dist. 26, qu. 2, a. 4, ad 1.

(3) 1ª 2ᵃᵉ, q. 110, a. 2, ad 3 ; De caritate, a. 1, ad 22 ; De potentia, q. 3, a. 8, ad 3. Le renouvellement d'une âme par la grâce requiert Dieu autant qu'une création. Toutefois ce n'est pas une création proprement dite, comme celle de l'âme humaine par exemple. La grâce est éduite de la puissance obédientielle de l'âme dont elle dépend. En ce sens-là l'essence de l'âme est cause matérielle de la grâce (De Veritate, q. 27, a. 3, ad 2 ; — q. disp. de Virt. in com., a. 10, ad 13). Cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, p. 278 279.

C'est ce don merveilleux que l'Écriture dénomme : « *semen Dei in nobis* » (I Jean, III, 9), « *consortium divinæ naturæ* » (II Pet. I, 4), et que saint Thomas définit théologiquement en ces termes : « La grâce n'est pas autre chose qu'une participation de la nature divine qui surpasse toute autre nature. » (1^a 2^{ae}, q. 112, a. 1).

On comprend que dans l'âme ainsi renouvelée par la grâce la présence divine se trouve plus nécessaire que jamais pour produire et conserver cette fleur de l'être. Aussi pour la grâce tout spécialement saint Thomas répète, mais avec une insistance marquée, ce qu'il a dit pour l'être en général : « *Nihil potest causari gratiam nisi Deus* (3^a q. 62, a. 1) : Nul autre que Dieu seul ne peut produire la grâce. » Puisqu'il s'agit de faire entrer en participation de la nature divine, transcendante à toute nature créée, il est impossible qu'aucune créature puisse causer cet effet. Dieu seul peut produire la déification comme le feu seul peut produire l'ignition (1^a 2^{ae}, qu. 112, a. 1) (1).

Par la grâce l'homme devient capable d'accomplir des opérations divines. Cependant de même que la nature de l'âme n'agit pas immédiatement mais par l'intermédiaire de puissances qui en émanent, ainsi la grâce n'est en nous que le principe *radical* d'action divine ; des vertus nous sont donc données avec elle, qui émanent d'elle comme les puissances découlent de la nature et qui précisément surélèvent nos puissances au niveau de notre nature transformée par la grâce. Vertus théologales, vertus morales, la charité en tête.

Aboutissant suprême des vertus théologales qui s'y épanouissent, source des vertus morales qui lui obéissent et la servent, la charité, qui donne sa forme à toute l'action chrétienne, se greffe sur cette inclination primitive, sur ce vouloir-vivre profond, sur cet appétit du bien parfait, qui est au principe de notre vie naturelle pour l'orienter et la

(1) Comparez avec 1^a, q. 61, a. 1.

conduire vers sa fin (2ª 2ªᵉ, q. 24, a. 1, ad 3); et elle le transpose au surnaturel, face à ce Dieu que la foi nous désigne comme s'offrant à nous pour que nous communiions à sa vie intime. Jamais nous n'aurions pu croire ceci, ni l'espérer. Nous le croyons, nous l'espérons en vertu de la grâce. Ce que la charité nous donnera, c'est une vie éternelle d'amitié avec Dieu. *Caritas amicitia quædam est hominis ad Deum* (2ª 2ªᵉ, q. 23, a. 1). Et dès ici-bas cette vie d'amitié s'inaugure, bien qu'imparfaite encore (ad 1).

Cette vertu de charité, Pierre Lombard enseignait qu'elle n'est autre que l'Esprit-Saint lui-même habitant dans notre âme. Il ne prétendait pas assurément que notre acte d'amour de Dieu soit l'Esprit-Saint en personne, mais il pensait que cet acte n'a d'autre principe que l'Esprit-Saint actionnant directement notre volonté sans l'intermédiaire d'un de ces *habitus* qui interviennent pour la production des actes de foi, d'espérance et autres vertus. « Dieu est charité », déclare le Maître des Sentences. Ce n'est point là une manière de dire, une figure de rhétorique prenant la cause pour l'effet, en ce sens que la charité nous viendrait de Dieu, mais ne serait pas Dieu même, comme lorsque nous disons qu'Il est notre patience, notre espérance. A la lettre, l'Esprit-Saint est la charité par laquelle nous aimons Dieu et le prochain (1).

« Il disait cela, nous explique saint Thomas, à cause de l'excellence de la charité. Mais, pour qui voit clair, une telle conception serait plutôt au détriment de celle-ci. En effet, il est inadmissible que l'âme humaine, dans le mouvement de charité que lui imprime l'Esprit-Saint, soit purement passive. Elle ne peut être absolument étrangère au principe de ce mouvement, tel un corps mû par un moteur extérieur. C'est contraire à la nature même de l'acte volontaire dont le principe doit être intérieur. Il s'ensuivrait que l'amour ne serait pas volontaire, ce qui

(1) In XVIII dist. I lib. Sent.

implique contradiction, l'amour étant essentiellement un acte de volonté.

« On ne peut pas dire non plus que l'Esprit-Saint meut la volonté à l'acte d'amour comme on meut un instrument, lequel bien qu'il soit le principe de l'acte n'a pas en lui la faculté de le produire ou de ne pas le produire. Dans ces conditions l'acte ne serait même plus volontaire, et ainsi se trouverait exclu ce qui est la source du mérite, puisqu'il est établi par ailleurs que l'amour de charité est le principe du mérite.

« Il faut que la volonté soit mue par l'Esprit-Saint à l'acte d'amour, de manière à être elle-même la cause efficiente de cet acte. Or une puissance active ne produit parfaitement son acte que s'il lui est rendu tout naturel par une forme qui soit en elle principe d'opération. Aussi Dieu, qui meut tous les êtres, a mis dans chacun d'eux des formes pour les incliner vers les fins qu'Il leur a assignées. D'où ces paroles de la Sagesse : *Il dispose tout avec suavité.* Mais d'autre part il est manifeste que l'acte de charité dépasse la capacité de la volonté. Si donc une forme n'était surajoutée à notre puissance naturelle pour la porter à l'acte d'aimer, cet acte serait plus imparfait que l'acte naturel et que ceux des autres vertus, il ne serait ni facile ni agréable. Mais ceci est faux évidemment, puisque nulle vertu n'a autant de propension à son acte que la charité, nulle autre n'opère avec tant de jouissance. Par conséquent, ici plus que jamais, il est requis pour la production de l'acte qu'il existe en nous une forme habituelle surajoutée à la puissance naturelle afin de l'incliner à l'acte de charité et de lui rendre son opération facile et agréable. » ($2^a\ 2^{ae}$, q. 23, a. 2.)

Remarquons en passant la belle santé intellectuelle de saint Thomas, et quel guide prudent et sûr nous avons là pour nous éclairer sur les voies mystiques. Il n'est pas homme à se laisser duper. Que l'Esprit-Saint lui-même aime Dieu au fond de notre âme, autrement dit que nous aimions Dieu avec le cœur même de Dieu, quel honneur

pour nous! — Mais non, dit le saint Docteur, ne voyez-vous pas que nous y perdrions plutôt ? Il est nécessaire que le principe propre et immédiat de notre amour nous soit immanent ; sans cela ce ne serait pas un acte humain, et partant ni volontaire, ni méritoire.

Néanmoins, si le Saint-Esprit n'est pas notre charité, il n'en faut pas conclure du tout que dans la conception de saint Thomas on le traite en absent : le Saint-Esprit est intimement présent à notre amour de Dieu comme la cause propre est présente à son effet pour le produire, le conserver, l'appliquer à l'acte. Si donc les exigences de l'acte humain nous obligent à reconnaître dans l'âme l'existence d'une vertu créée, celle-ci d'autre part ne peut se passer de son auteur, l'Amour incréé, et donc le requiert comme existant avec elle et en même temps qu'elle au plus intime de l'âme. C'est bien ce que note saint Thomas après avoir réfuté la théorie de Pierre Lombard (1).

Ainsi donc, de même que là où est l'être, participation de Dieu, doit se rencontrer Dieu existant en toutes choses, de même, toutes proportions gardées, dans l'âme où vit la charité, « participation de la charité infinie personnifiée dans l'Esprit-Saint » (2), il faut que l'Esprit se trouve pour la soutenir.

J'ai dit « toutes proportions gardées ». Serait-ce que la présence divine est moins requise pour la grâce que nous ne l'avons vue exigée pour l'être ?

— Certes non. La grâce est de l'être au suprême degré comme nous l'avons vu. La restriction s'applique à l'attribution spéciale faite au Saint-Esprit, troisième personne de la Sainte Trinité, de cette action, et partant de cette présence ?

Pourquoi les lui approprier ?

(1) «... Nec tamen per hoc excluditur quin Spiritus Sanctus, qui est caritas increata, sit in homine caritatem creatam habente, movens animam ad actum dilectionis, sicut Deus movet omnia ad suas actiones, ad quas tamen inclinantur ex propriis formis. » (Qu. disp. de Caritate, a. 1.)

(2) 2ª 2ªᵉ, qu. 24, a. 7.

En le faisant nous nous conformons au langage de l'Écriture et de toute la Tradition chrétienne, nous suivons entre autres saint Paul écrivant aux Romains que Dieu leur a envoyé son Esprit : « Vous n'avez pas reçu un esprit d'esclaves, mais un esprit de fils par adoption dans lequel nous crions : Abba, Père ! L'Esprit lui-même rend témoignage aussi à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu... Et pareillement l'Esprit soutient notre faiblesse. En effet, comment nous devons prier pour prier comme il faut, nous ne le savons pas, mais l'Esprit lui-même intercède par d'ineffables soupirs. Et celui qui scrute les cœurs sait quelle est l'aspiration de l'Esprit, que c'est selon Dieu qu'il intercède pour les saints (1). »

Il est vrai qu'en Dieu tout est commun, la nature, les attributs, les œuvres extérieures, les rapports qui en résultent, tout appartient au même titre au Père, au Fils et à l'Esprit. Seules les relations opposées d'origine, Paternité, Filiation, Souffle d'amour réciproque, constituent entre eux une réelle distinction. Cette distinction persévère dans ce qui peut au dehors être qualifié de fonction hypostatique, l'Incarnation du Verbe. Mais hormis ce cas unique tout est commun aux trois personnes divines dans les œuvres extérieures. C'est donc la Trinité tout entière agissant *per modum unius* qui produit et entretient la charité dans notre âme.

Nous avons de justes motifs cependant pour approprier cette œuvre à l'Esprit-Saint. Et cette appropriation trouve sa raison d'être dans l'infirmité de notre connaissance de Dieu. En effet, les caractères distinctifs des personnes divines échappent à peu près totalement à notre intelligence : c'est le mystère de la vie divine absolument incompréhensible tant que nous cheminons loin du ciel. Les attributs communs aux trois personnes sont plus à notre portée ; car à l'aide des choses créées qui nous entourent nous nous élevons par degrés à la connaissance

(1) Rom. VIII, 15 et seq.

de la cause première qui a imprimé en elles son image. Arrivés à ces hauteurs, qui nous empêche de tenter un nouvel et suprême effort pour la manifestation de notre foi ? Ne pouvons-nous pas utiliser tout ce qui dans les attributs essentiels de la nature divine ainsi connus offre quelque analogie avec le caractère distinctif de chaque Personne, pour les lui attribuer dans notre langage? C'est ainsi que le plus élevé des mystères auxquels nous croyons et dont nous vivons, la très sainte Trinité, prend dans notre faible esprit une réelle consistance, et cela pour notre plus grand bien (1). Nous disons du Père, de cette Personne qui ne procède d'aucune autre et de qui procède l'être divin, qu'Il est la toute-puissance créatrice. Au Fils que le Père engendre par voie d'intelligence et qui fait face à son Père comme son image parfaite, nous attribuons justement la Sagesse et la Beauté essentielles. Quant au Saint-Esprit, terme subsistant de leur mutuelle dilection, n'est-il pas tout indiqué de lui approprier l'amour divin et toutes les œuvres opérées dans notre âme par la divine Bonté ? (2)

Ainsi, dans notre âme où Dieu est surnaturellement présent, où donc les trois Personnes existent, vivant leur ineffable vie, procédant l'une de l'autre mystérieusement, il est tout naturel que l'on attribue au Saint-Esprit dont la procession s'effectue par souffle de charité, notre propre charité à nous, qui en est le reflet.

Voilà, pour saint Thomas, dans quel sens notre charité dérive spécialement du Saint-Esprit (3).

Ceci soit dit une fois pour toutes, au cours de ces études. Que nous parlions de l'habitation du Saint-Esprit en notre âme ou des dons du Saint-Esprit, ou de l'instinct du Saint-Esprit... toujours ce sera par appropriation.

Et maintenant, si nous faisons une pause ici pour reve-

(1) Iª, q. 39, a. 7.
(2) Iª, q. 39, a. 8, secundum vero tertiam...
(3) IV Sent., l. 1, dist. 17, qu. 1, a. 1.

nir par la pensée sur le chemin parcouru, nous comprendrons dans quelle intimité supérieure Dieu, présent à toutes choses, existe dans l'âme sanctifiée. Cela ne peut mieux s'exprimer que par le mot de saint Paul légèrement modifié : « Je vis, non plus moi, mais Dieu en moi. » Cependant il semble bien que nous n'avons expliqué encore qu'une partie de cette consolante vérité.

(*A suivre.*)

F.-D. Joret, O. P.

Un chapitre du « De divinis Moribus » attribuée à Saint Thomas d'Aquin (1)

I

Non pas en tout, mais en ce qui suit,
il est nécessaire d'imiter Dieu.

Texte

« Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait (2). »

Dans la sainte Ecriture, rien ne nous est conseillé ou commandé qui nous soit impossible. Le Seigneur Jésus, par cette parole, ne nous commande pas les œuvres de Dieu, ni les mœurs de Dieu, auxquelles personne ne peut atteindre. Il nous invite seulement à les imiter selon notre pouvoir, à le prendre à cœur, à nous y appliquer.

Or cela nous le pouvons par le moyen de la grâce. Et nous le devons. Comme le dit l'évêque Jean, rien ne sied davantage à l'homme que d'imiter son Créateur et, selon ses moyens, de faire œuvre divine.

Commentaire

Nous savons que la vie chrétienne consiste à imiter Jésus-Christ. Cette pensée nous est familière et, plus ou moins fidèlement, nous en vivons. Mais, que notre vie doive être aussi une imitation de Dieu, il est plus rare que

(1) Extrait d'un ouvrage en préparation et qui paraîtra prochainement à la librairie Desclée, de Lille.
(2) Matth., v, 48.

nous y songions explicitement. L'idée n'est pas de celles qui gouvernent d'ordinaire notre conduite.

Sans doute, en imitant Jésus-Christ, c'est Dieu lui-même, en définitive, que nous imitons. Ses mœurs sont une adaptation à la vie humaine et comme une reproduction humaine des mœurs de Dieu. C'est lui qui nous l'a déclaré : « En vérité, en vérité, je vous le dis, le Fils ne peut faire de soi-même quoi que ce soit, mais seulement ce qu'il voit faire au Père. En effet, tout ce que fait le Père, le Fils aussi le fait pareillement (1). » Car cette parole, qui s'applique avant tout au Fils éternel de Dieu, vise aussi, dans une large mesure, son Fils incarné, l'Homme-Dieu Jésus-Christ.

Cependant Jésus ne veut pas que nous nous en tenions à cette reproduction des mœurs de Dieu que nous avons en sa vie humaine et qui est notre modèle immédiat. Il nous presse de lever nos regards jusqu'à la perfection de Dieu même : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

*
* *

Et pourquoi Jésus veut-Il que nous nous appliquions à imiter Dieu lui-même ? Les termes de son invitation nous le découvrent clairement. Il appelle Dieu notre Père. C'est dire que nous sommes ses fils. Saint Jean Chysostome déclare qu'il sied à l'homme, créature de Dieu, d'imiter son Créateur. Cela est véritable. Mais combien plus sied-il à des fils d'imiter leur Père !

Car, il n'en faut point douter, nous sommes fils et filles de Dieu. Nous en avons, dans le fond de notre âme, le sentiment puissant et doux. « L'Esprit (qui nous est donné) rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu (2). » Comment rend-il ce témoignage ? L'Esprit-Saint qui nous est donné est « un esprit d'adoption,

(1) Jean, v, 19.
(2) Rom., viii, 16.

en qui nous crions (à Dieu) : Abba, Père (1). » Ce cri qu'il forme en nous, nous révèle qui nous sommes.

C'est au baptême que Dieu est devenu notre Père. Par le baptême, sacrement de notre régénération spirituelle, Il nous a engendrés comme ses fils et filles. Engendrés ? N'est-ce pas : adoptés, plutôt, qu'il faut dire ? Nous ne sommes pas, comme son Fils éternel, ses fils par nature. Nous le sommes par adoption. Il est donc vrai que Dieu, au baptême, nous a adoptés en son grand et généreux amour. Mais Il nous a engendrés aussi. Comment cela ? Par le baptême Il nous a conféré la grâce sanctifiante. Et la grâce sanctifiante qu'est-ce donc ? Une « participation à la nature de Dieu ». Cette formule audacieuse est de l'apôtre Pierre : « Par sa gloire et par sa vertu, (Dieu) nous a mis en possession de si grandes et précieuses promesses, (c'est-à-dire, avant tout de la grâce sanctifiante), en lesquelles nous sommes rendus participants de la nature de Dieu (2). »

Qui engendre est Père. Qui communique sa nature à d'autres êtres se donne des fils, et qui ne le sont pas seulement de nom, mais de fait. « Voyez, écrivait saint Jean, quel amour le Père nous a témoigné, que nous soyons appelés fils de Dieu, et que nous le soyons en effet (3). »

∴

Fils et filles de Dieu, il sied que nous imitions notre Père. Et nous le pouvons. Nous n'avons pas seulement reçu, dans la grâce sanctifiante, une communication de la nature divine. Cette communication de la nature de Dieu, cette nature divine en nous, a été pourvue par notre Père des organes et moyens d'action qui lui conviennent. Ces organes, ce sont, en premier lieu, les hautes et toutes

(1) Ibid.
(2) II Petr., I, 4.
(3) I Joann., III, 1.

divines vertus théologales, la foi, l'espérance, la charité. Ce sont, en second lieu, les vertus morales surnaturelles, au premier rang desquelles se placent les vertus cardinales ou principales de prudence et de justice, de force et de tempérance. Ces vertus théologales et morales qui dans toute âme en état de grâce représentent des principes d'action, des énergies très positives et divines, nous rendent capables de penser, d'agir, d'aimer, de vivre divinement. Et de même que la grâce sanctifiante met dans notre être profond une ressemblance précise, filiale avec Dieu notre Père, de même les vertus surnaturelles, si nous voulons les exercer et les rendre maîtresses de notre vie, mettront dans nos mœurs une conformité filiale aux mœurs de Dieu, notre Père.

Accueillons donc l'invitation que nous adresse saint Paul : « Soyez les imitateurs de Dieu comme ses enfants bien-aimés », que vous êtes (Ephes., v, 1). Et cela pour que se réalise, en ce qui nous concerne, la parole de saint Jean : « Mes bien-aimés, nous sommes maintenant enfants de Dieu. Ce que nous serons un jour n'a pas été manifesté. Mais nous savons qu'au temps de cette manifestation nous lui serons trouvés semblables » (I Joan., III, 2), semblables dans notre être, semblables aussi dans nos mœurs.

*
* *

La miséricorde de Dieu.

Texte

« C'est en Dieu une autre de ses mœurs que de personne Il n'exige rien qui soit au-dessus des forces en fait de jeûnes, de prières, d'aumônes, de mortifications corporelles, de discipline régulière et autres choses semblables.

« Si pour abolir ses fautes le pécheur se trouve être incapable d'accomplir de grandes choses, Dieu se contente des minimes ; Il se contente des larmes qui viennent du

cœur. Ainsi est-il rapporté d'Ezéchias (Isaïe, xxviii, 1-8), dont le Seigneur regarda les larmes. Revenant sur la sentence de mort qu'Il avait portée par le prophète, Il lui accorde quinze ans de vie. Il exauça de même, en sa miséricorde, les larmes que versait le bienheureux Pierre pour une faute très grave, lorsqu'il se mit à pleurer au chant du coq son péché de reniement. Si quelqu'un n'a point de larmes, Dieu se contente d'un mot, d'un mot qui vienne d'un cœur contrit, ainsi que nous le lisons du larron : « Souviens-toi de moi, disait-il au Seigneur, lorsque tu seras arrivé en ton royaume. » Le Seigneur lui répondit : « Je te le dis, en vérité, aujourd'hui même tu seras avec moi dans le Paradis » (Luc, xxiii, 42-43). Si quelqu'un perdait l'usage de la langue, Dieu tiendrait pour pleinement suffisant le gémissement d'un cœur contrit : « Qu'à un moment quelconque le pécheur gémisse et je ne me souviendrai plus de ses iniquités sans nombre », est-il écrit en Ezéchiel, xviii, 21-22. S'il arrivait que la maladie privât quelqu'un de l'usage de tous ses membres, au point qu'il n'en puisse plus remuer aucun, ni même gémir dans sa faiblesse extrême, Dieu se contenterait, pour une très grave offense, de sa bonne volonté sincère.

« Nous non plus, nous ne devrions rien exiger de personne, séculier ou religieux et quelle que soit l'étendue de ses vœux, ni rien demander de plus que ceci : faire ce que l'on peut avec fidélité. »

Commentaire

Pour pardonner, Dieu n'est point exigeant. Sur les conditions du pardon, Dieu n'est pas intraitable, pas plus qu'Il n'est implacable sur le principe même du pardon. Comme il est facile à apaiser, il est facile à satisfaire.

Oh ! qu'il est donc facile à satisfaire ! « Père, j'ai péché contre le Ciel et contre toi, je ne suis pas digne d'être

appelé ton enfant. » Et le Père, qui serre dans ses bras son fils retrouvé, ne souffre pas qu'il en dise davantage. Devant les serviteurs accourus et qui écoutent, il lui ferme la bouche en l'embrassant. Comme tu es fait, mon pauvre petit! La plus belle robe, vite! A son doigt l'anneau d'or, à ses pieds des chaussures! Comme tu es amaigri, et comme tu as l'air épuisé! Vite qu'on tue le veau gras! Viens t'asseoir, la maison est proche, ta maison. Tu te rappelles, ce siège bas que tu préférais...

A l'heure de la mort, un simple mouvement du cœur, après toute une vie de péché, et Dieu s'en contente. Le cœur de Dieu s'émeut. « En vérité, je te le dis, aujourd'hui même tu seras avec moi en Paradis. » Nous en sommes scandalisés!

C'est que Dieu est miséricordieux. Son cœur paternel s'émeut sur la misère du nôtre qu'Il connaît bien. « Toi, Seigneur, qui connais le cœur » (Act. I, 24). N'est-ce pas Lui qui l'a fait, ce pauvre cœur misérable que nous avons abîmé? « Il sait bien, Lui, ce qu'il y a dans l'homme » (Jean, II, 25). Il n'a pas besoin qu'on le lui apprenne. Nous prenant en pitié, Il travaille à guérir notre misère. Bon Samaritain, le voici qui panse nos plaies avec l'huile et le vin et subvient à notre détresse.

*
* *

Notre Père est un maître facile, indulgent. « Je savais, dit le serviteur infidèle, je savais que vous êtes un homme dur, qui moissonnez où vous n'avez pas semé et recueillez où vous n'avez pas vanné » (Matth., XXV, 24). Ce n'est pas vrai, ce n'est pas vrai! Pourquoi le laissez-vous dire, Père, ce méchant serviteur? Pourquoi ne protestez-vous pas? Sans doute pour ne pas ajouter encore à sa confusion. Vous trouvez qu'il a déjà assez de malheur comme cela. Vous lui laissez la triste consolation de penser que ce n'est pas de sa faute, ce qui lui arrive. Mais cela n'est pas vrai. Et puisque vous vous taisez, nous parlerons, nous,

nous crierons la vérité. Car nous savons bien comment vous êtes. Nous l'avons éprouvé tant de fois. Et puis, votre Fils, votre Aîné, votre Unique, nous l'a appris. Il parlait de votre cœur, Père, en même temps que du sien : « Venez à moi, vous tous qui êtes lassés et pliez sous le faix, disait-Il, je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug et recevez mes leçons, car j'ai le cœur humble et doux. Mon joug est doux; mon fardeau, léger. » (Matth., XI, 28-30.)

« Lorsque Dieu fait miséricorde, écrit saint Thomas, Il n'agit pas contre sa justice, Il agit au-dessus de la justice. Voici un homme qui doit cent deniers, il en donne deux cents. Ce faisant il n'agit pas contre la justice, il fait acte de libéralité, ou peut-être de miséricorde. De même celui qui remet l'offense qu'on lui a faite. Remettre, c'est donner en quelque manière. Aussi l'Apôtre appelle-t-il la rémission une donation. « Faites-vous mutuellement donation (de vos torts), comme le Christ vous en a fait donation » (Ephésiens, IV, 32). D'où il ressort que la miséricorde n'abolit pas la justice, qu'elle est au contraire une plénitude et surabondance de justice. Il est dit (Jacques, II, 13) que « la miséricorde est le comble de la justice ».

*
* *

Nous, nous sommes exigeants, durs, sans miséricorde. Pas pour nous, pour les autres. Notre joug à nous, n'est pas doux, ni notre fardeau léger ; j'entends celui que nous mettons sur les épaules des autres. Notre cœur à nous, souvent, lorsqu'il s'agit de commander aux autres, de leur assigner leur tâche, de leur demander compte de ce qu'ils ont fait, n'est ni humble, ni doux. Nous disons volontiers : « Marche donc, mauvais serviteur et paresseux. » Et si nous ne le disons pas toujours en face, n'osant point, nous le disons à part nous, ou à d'autres en secret. Mais il est rare que nous disions comme notre Père : « Fais de ton mieux, avec fidélité, et je serai

content. » Lui, notre Père, il regarde le cœur et non point le travail.

Et pour être durs à l'égard de nos frères en nos exigences, il n'est même pas besoin que nous ayons autorité sur eux.

∴

La discrétion de Dieu

TEXTE

« C'est en Dieu une autre de ses mœurs d'exiger davantage, de celui à qui Il a donné davantage, ainsi qu'il est écrit dans l'Évangile. (Luc, XII, 48.)

1. — De celui auquel Il a plus copieusement départi les biens temporels, Il exige qu'il fasse aux pauvres des aumônes plus copieuses. Celui à qui il a donné plus de santé et de forces corporelles, Il attend qu'il s'adonne plus largement aux jeûnes et aux veilles. Celui auquel Il a remis des péchés en plus grand nombre et plus graves, ou qu'Il a préservé du péché, Il lui demande plus d'amour et des fruits proportionnés de pénitence.

2. — A celui-ci Dieu a départi dans un degré plus élevé les dons gratuits, c'est-à dire les vertus. Il a fait de même en ce qui regarde les dons naturels : l'esprit, l'intelligence, la mémoire, la volonté, la liberté, l'intégrité des membres. Plus souvent qu'à d'autres, Il lui concède les grâces spirituelles, nombreuses et relevées : la dévotion, la sécurité de conscience, une plus habituelle confiance, la joie spirituelle, la maturité de langage, la fidélité à tendre à la perfection, la diligence pour les bonnes œuvres, la pureté d'intention, le zèle des âmes, la ferveur dans l'oraison. Il est bien juste qu'Il en attende de plus fréquentes actions de grâces.

3. — Celui que Dieu en sa bénignité élève, plus souvent et dans un degré plus excellent, à la connaissance de sa bonté, de son éternité, de son immensité, de sa toute-puissance, largesse, charité, sagesse, miséricorde, justice, vérité, fidélité, humilité, suavité et noblesse, Il en requiert

une louange plus abondante, plus fréquente, plus fervente.

4. — De celui qu'Il illumine pour la recherche et l'intelligence d'une plus haute perfection, afin que, l'ayant connue, il la réalise et y fasse des progrès ininterrompus, Il attend davantage. Celui-là devra s'appliquer, en outre, selon son pouvoir, par ses paroles et ses exemples, ses prières et ses désirs, à amener tous ceux qu'il voit en être capables à l'intelligence et à l'imitation de cette plus haute perfection.

Il faut donc que nous fassions en sorte de rapporter à Dieu, accrus des fruits qu'ils doivent normalement produire, ces dons qu'Il nous a confiés. Il le faut si nous ne voulons pas que, lors de la reddition des comptes, Il ordonne qu'on nous retire ce qu'Il nous avait confié ni qu'Il nous fasse jeter misérablement dans les ténèbres extérieures en la compagnie du serviteur paresseux qui avait enveloppé dans un mouchoir le talent du Seigneur. »

Commentaire

Ce chapitre, copieux et d'une superbe plénitude, est une pure merveille. Il ne renferme pas seulement cette belle psychologie, simple, précise, réelle et qui nous révèle nous-même à nous-même, si vrai dans l'analyse de notre imperfection et misère, si positive, si intelligente, si divine dans l'énoncé de ce que doit être notre vie que nous trouvons dans la plupart des chapitres de ce petit livre. L'ordre même dans lequel sont exposés les dons de Dieu et la réponse que nous devons y faire nous met sous les yeux toute la suite de la vie spirituelle depuis ses premiers commencements jusqu'à sa consommation dans la sainteté. La progression que Dieu suit d'ordinaire en ses dons et celle que nous devons réaliser dans notre fidélité y sont mises en lumière avec une aisance merveilleuse. J'ai distingué et numéroté, en même temps que les paragraphes du texte, ces étapes normales de toute vie spirituelle en marche vers la perfection et de l'action de Dieu dans nos âmes. Qu'on s'y reporte et que les sages en jugent. Depuis

l'effort initial pour abolir le péché (aumônes, jeûnes, veilles, pénitences), depuis l'amour de Dieu qui se lève dans l'âme pardonnée et préservée (1) jusqu'à l'entrée finale dans une perfection plus haute que la vertu commune (4), en passant par ces deux principales étapes intermédiaires, d'abord l'exercice des vertus surnaturelles, le bon usage des dons naturels aussi et des grâces communes (2), puis les lumières et les grâces plus relevées de l'état contemplatif (3) : il semble que tout l'essentiel y soit.

Sans en avoir particulièrement l'air, ces pages sont d'une extraordinaire profondeur et plénitude. Et cette plénitude sans effort, cette profondeur dans la simplicité, cette inspiration toute divine en sa vérité bien humaine, il n'y a pas à dire, c'est tout à fait la manière de notre saint Thomas.

Ces quelques pages sur la discrétion de Dieu valent vraiment qu'on les lise et les relise.

*
* *

Quelques remarques seulement et comme en marge du beau texte ci-dessus.

Dieu fait preuve d'un discernement parfait. Ses exigences qui varient à l'infini — et ceci est d'une importance extrême — sont toujours exactement proportionnées aux ressources de chacun, c'est-à-dire à ses dons. C'est une fois de plus proclamer et louer la sagesse de Dieu. Toutes ses conduites, commes elles sont inspirées par son amour, sont gouvernées par sa sagesse. Aussi sont-elles d'une équité sans faute ni défaut.

Nous sommes si loin de ce discernement, nous ! Comme cela se voit dans les jugements que nous portons sur autrui, sévères et confus d'ordinaire, inintelligents, même lorsqu'ils ne sont pas positivement malveillants. Comme cela se voit aussi aux jugements que nous portons sur nous-même, où manquent si souvent, non pas certes la bienveillance, mais la sincérité et la clairvoyance.

Dieu demande davantage à qui Il a donné davantage. Ses exigences croissent avec l'étendue et l'excellence de

ses dons. La chose est naturelle et se comprend aisément : qui a plus reçu a plus de devoirs et de responsabilités devant Dieu. Il aura plus de comptes à rendre. Mais l'on va facilement jusqu'à penser et à dire : sa situation est, en un sens, redoutable, périlleuse. C'est tout juste si l'on n'en vient pas à suggérer et comme à murmurer : Heureux qui a moins reçu !

C'est faire injure à Dieu. Ses grâces sont-elles donc des pièges, et ses dons ceux d'un ennemi ? Non pas. Ses grâces sont des facilités pour le bien. Ses dons sont ceux d'un Père qui dans la main de ses petits enfants ne glisse pas un scorpion sous couleur d'y déposer un œuf. (Luc, XI, 12.)

Heureux plutôt qui de l'amour et de la magnificence de son Père a plus reçu ! S'il contracte de ce chef des obligations plus étendues, il acquiert en retour des moyens d'action proportionnés et de plus grandes facilités pour le bien. Et l'accroissement des ressources et facilités spirituelles l'emporte encore sur celui des obligations et responsabilités. Celui qui a plus reçu a plus de chances d'être fidèle.

C'est bien ainsi que l'entend l'Évangile. « Il en sera comme d'un homme qui, partant en voyage, appelle ses serviteurs et leur confie sa fortune. A l'un il donne cinq talents, à un autre deux, à un autre un, à chacun selon sa capacité, et il s'en va. Celui qui avait reçu cinq talents se met en devoir de les faire fructifier et il en gagne cinq autres. Pareillement, celui qui en avait reçu deux en gagne deux autres. Mais celui qui n'en avait reçu qu'un s'en va creuser la terre et y cache l'argent de son maître. »

Longtemps après, le maître de ces serviteurs revient et leur demande des comptes. Celui qui avait reçu cinq talents s'approche. Il en présente cinq autres : « Maître, vous m'avez remis cinq talents. J'en ai gagné cinq autres. Les voici. » Le maître lui dit : « C'est bien, bon et fidèle serviteur. Tu as été fidèle en peu de choses, je veux t'établir sur beaucoup. Entre dans la joie de ton maître. » Celui qui avait reçu deux talents s'approche à son tour : « Maître, vous m'aviez remis deux talents. En voici deux

autres que j'ai gagnés. » Le maître lui dit : « C'est bien, bon et fidèle serviteur. Tu as été fidèle en peu de choses, je veux t'établir sur beaucoup. Entre dans la joie de ton Maître. » S'approchant à son tour, celui qui n'avait reçu qu'un talent dit : « Maître, je savais que vous êtes un homme dur, qui prétendez moissonner où vous n'avez pas semé et recueillir où vous n'avez pas vanné. J'ai eu peur et j'ai été cacher votre talent dans la terre. Le voici. Je vous rends ce qui vous appartient. » Et le maître de répondre : « Méchant serviteur et paresseux ! Tu savais, (dis-tu), que je moissonne où je n'ai pas semé et que je recueille où je n'ai pas vanné. Il fallait donc porter mon argent à la banque, et à mon retour je l'aurais retiré avec l'intérêt. Otez-lui ce talent et donnez-le à celui qui en a dix. » (Matt. xxv, 14-38.)

Celui-là seul qui avait peu reçu s'est trouvé infidèle.

Recevons donc les dons de Dieu avec humilité. Appliquons-nous avec sollicitude à les faire fructifier. Portons-y, même, un zèle vigilant et la crainte filiale de tromper l'attente de notre Père. Mais tenons-nous, plus encore, dans la confiance et l'action de grâces. D'une âme simple, ferme, confiante, assurée, faisons l'œuvre de Dieu. C'est une mauvaise habitude que nous avons de juger par rapport à nous et non point, comme nous le devons, par rapport à Dieu. De notre côté, la chose est certaine, il n'y a qu'impuissance et misère. Mais du côté de Dieu, ce n'est que puissance et secourable bonté.

De la pusillanimité craintive, Père, délivrez-nous.

*
* *

Parmi les fruits que la grâce de Dieu doit produire en nous, saint Thomas, ici, semble s'attacher plus particulièrement à deux, qui sont l'action de grâces et la louange. Il a raison, car ils sont vraiment beaux, ces fruits, et peut-être ne les apprécions-nous pas comme il faudrait.

L'exemple de saint Paul et ses paroles nous ouvriront les yeux. Son âme vivait dans une habituelle et débordante action de grâces, et il voulait qu'il en fût de même pour ses chrétiens. « Je rends grâces à Dieu qui nous a

donné la victoire par Notre-Seigneur Jésus-Christ », la victoire sur la mort (I Cor., xv, 57). « Grâces soient rendues à Dieu pour son don ineffable » (II Cor., ix, 15). « Que vos demandes se formulent accompagnées d'actions de grâces » (Philipp., iv, 6). Rendons grâces au Père par qui nous sommes devenus capables d'avoir part à l'héritage des saints dans la lumière » (Coloss., i, 12). En toutes choses rendez grâces, car c'est la volonté de Dieu dans le Christ à l'égard de vous tous » (I Thessal., v, 18). « Avant tout j'exhorte donc... à faire des actions de grâces pour tous les hommes » (I Tim., ii, 1).

La grande âme de saint Paul est toute pleine d'actions de grâces. Notre Père s'attriste de voir que la nôtre en est si pauvre.

*
* *

Saint Paul, pareillement, est tout occupé de la louange de Dieu. « C'est aussi en Lui que nous avons été élus... pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous, les Juifs, qui d'avance avons espéré dans le Christ » (Ephés., i, 12). « En attendant la pleine rédemption de ceux que Dieu s'est acquis à la louange de sa gloire » (Ephés., i, 14). « Afin que vous soyez purs et irréprochables jusqu'au jour du Christ, remplis des fruits de justice, par Jésus-Christ, pour la gloire et la louange de Dieu » (Philipp., i, 11).

Au sentiment de l'Apôtre, c'est l'œuvre de Dieu en nous qui est sa plus belle louange, et c'est, en second lieu, notre fidélité à sa grâce. Mais à notre Père nous devons aussi la louange expresse du cœur et des lèvres, la louange de notre amour, une louange perpétuelle. C'est le trait distinctif de ce petit livre que nous commentons d'être une louange perpétuelle de Dieu. Nous y pouvons apprendre cette louange divine que nos âmes ne savent pas.

« Je veux être sa louange de gloire, sa petite louange de gloire », disait Elisabeth de la Trinité au fond de son Carmel de Dijon. C'est une belle tâche, ce doit être une grande joie.

Fr. A. Lemonnyer, O. P.

SIMPLE CONSEIL

Vérité entière ou vérité diminuée ?

Nous connaissons tous des personnes d'œuvres, d'ailleurs bien intentionnées, des prêtres même, qui hésitent à parler à leurs dirigés des vérités les plus élevées de notre sainte religion ; sous divers prétextes, ils se taisent sur les grands mystères de la vie divine en elle-même et dans les âmes pour s'en tenir à un certain nombre de vérités de niveau moyen et surtout à des exhortations morales.

Que penser de cette conduite ?

Nous croyons qu'ils se trompent et qu'ils produiraient des fruits plus abondants et bien plus précieux s'ils faisaient confiance à la vérité et aux âmes.

Jésus lui-même a résumé d'un mot son ministère : « Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité (1). » Dans sa suprême prière sacerdotale après la Cène, Il s'est ainsi exprimé : « Père saint, ceux que vous m'avez donnés, sanctifiez-les dans la vérité (2). » L'œuvre de la sanctification des âmes prend son départ, appuie son développement et se consomme dans la vérité.

Pourquoi tant de baptisés perdent-ils la foi ? On peut l'expliquer par plusieurs motifs : l'un des principaux, c'est qu'on n'a cherché le plus souvent qu'à leur donner une piété de sentiment, sans base intellectuelle. « Parce qu'il n'a pas la science, mon peuple est traîné en exil, le séjour

(1) Joann., XVIII, 37.
(2) Joann., XVII, 17.

des morts élargit son gouffre et ouvre sa bouche sans mesure (1). »

Aux débuts de la vie spirituelle, l'homme a besoin d'une grande force pour se dégager, non seulement de la tyrannie des passions, mais même de la captivité de ses raisonnements humains. Quelle est cette force? La vérité pleine. « La vérité vous délivrera (2). » Une vérité amoindrie est inefficace. Un christianisme naturalisé est un christianisme qu'on a vidé de sa force de vie. On croit être habile et prudent en n'offrant aux âmes que des parcelles d'une vérité tamisée, accommodée aux goûts du monde : on leur enlève la force qui les aurait soutenues et enhardies. C'est l'une des habiletés les plus meurtrières du monde de faire croire que la vérité peut être dangereuse et qu'il faut l'accommoder. Plongeons les âmes dans la vérité pleine, dans la connaissance des grands mystères chrétiens, en particulier de notre être surnaturel et de la divine Trinité. Les âmes en ont besoin, car, dit Thomassin, « la lumière est moins amie de l'œil que la vérité ne l'est de l'âme ». Il y a dans l'homme des besoins, les plus profonds, que seule la vérité peut satisfaire ; il y a des énergies, les plus puissantes, que seule la vérité peut mettre en branle.

Parmi les âmes pieuses, sincèrement bonnes et désireuses de mieux faire, combien demeurent médiocres par la faute de leurs guides qui se contentent de les exhorter sans les éclairer, ou du moins sans leur donner la doctrine substantielle dont elles ont faim. « Les enfants de Dieu demandent du pain et personne ne leur en donne (3) », gémit le Prophète. Le cardinal Pie disait à ses prêtres : « Tant d'âmes qui ne demandent qu'à grandir et à se dilater languissent et se dessèchent faute de rencontrer le pain solide de la doctrine. N'est-il pas temps de quitter ces nourritures qui ne nourrissent pas ? »

Si l'on veut que les âmes s'ouvrent à la grande piété et

(1) Isa., v, 13.
(2) Joann., viii, 32.
(3) Thren., iv, 4.

tirent tout le parti possible de leur foi, il faut cesser de leur donner un enseignement amoindri. « La théologie est le meilleur aliment de la dévotion et le meilleur aliment de l'amour divin ; c'est elle qui l'enflamme plus promptement, qui le fait brûler plus longtemps et qui le fait rayonner plus ardemment au dehors... Dans un cœur simple et aimant la théologie brûle comme un feu sacré (1). » La bienheureuse Angèle de Foligno disait aussi : « Connaissance de Dieu ! ô joie des joies ! Seigneur, c'est elle qui précède. L'amour vient après, l'amour transformateur. Qui connaît dans la vérité, celui-là aime dans le feu (2). » Il est incontestable que la science du dogme est beaucoup plus sanctifiante que la science de la morale.

L'apôtre, s'il cherche à sanctifier les hommes, doit donc avant tout chercher à les éclairer, à faire connaître Dieu autant que Dieu lui-même s'est révélé. Les Pères de l'Eglise n'hésitaient pas à prêcher à *tous* leurs fidèles *toute* la vérité chrétienne. Qu'on lise, par exemple, les homélies adressées par saint Augustin, non pas à une élite de moines ou de religieuses cloîtrées, mais au peuple d'Hippone, on verra qu'il n'hésitait pas à leur prêcher les mystères les plus profonds et particulièrement les merveilles de la grâce en nous. « Nous ne sommes pas comme la plupart, disait saint Paul : nous ne frelatons pas la parole de Dieu. Mais c'est dans sa pureté, telle qu'elle nous vient de Dieu, que nous la prêchons en Jésus-Christ (3). » C'est qu'il avait l'ambition de faire des chrétiens « enracinés et fondés dans la charité, capables de comprendre avec tous les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur de l'amour du Christ..., remplis de toute la plénitude de Dieu (4). »

Aujourd'hui d'où vient que pour tant de chrétiens notre sainte religion, alors qu'elle est *esprit et vie*, se réduit à des

(1) Faber, *Le précieux Sang*.
(2) Bse Ang. de Fol., *Visions*.
(3) II Cor., II, 17.
(4) Eph., III, 18.

pratiques routinières et à un froid symbolisme dont ils ne pénètrent point la signification ? Ne serait-ce pas que leurs éducateurs religieux ne les ont pas mis à même de connaître les mystères de la vie divine en elle-même et dans leur âme ? N'ayant jamais compris la vie mystique de l'Église, ils en viennent à ne pas comprendre même la simple vie chrétienne.

Ils se trompent donc ceux qui croient devoir réserver la prédication des vérités élevées à une élite et à des circonstances exceptionnelles. Sans le vouloir, ils tarissent dans l'Église la plus abondante source de la sainteté, car la vérité est le principe de toutes les extases et de tous les transports de l'amour. Ils oublient que la foi, base de la vie surnaturelle, est d'abord spéculative, que des sept dons du Saint-Esprit quatre perfectionnent l'intelligence et que le baptême a déposé dans toute âme chrétienne ce qu'on a justement nommé le *sens de Dieu*, rayonnement du don de sagesse et d'intelligence, qui rend les plus simples et les enfants eux-mêmes capables de saisir et de goûter les vérités les plus sublimes. La mission de l'apôtre, du prêtre, est de développer ce sens de Dieu en lui donnant sa nourriture : de la vérité, beaucoup de vérité. Cela revient d'ailleurs à faire entrer ces âmes le plus profondément possible dans le mystère du Christ, à leur donner Jésus autant qu'elles sont capables de Le recevoir, car il a dit de Lui-même : « Je suis la Vérité. » Donner la vérité, c'est donner Jésus.

Fr. Marie-Vincent Bernadot, O. P.

TEXTES ANCIENS (1)

Dialogue sur là Perfection

L'Auteur de la lumière se communiquait à une âme. Il lui faisait comprendre sa fragilité et sa misère, son ignorance et son penchant naturel au mal ; en même temps, Il lui donnait quelques aperçus de la grandeur de Dieu, de sa sagesse, de sa puissance, de sa bonté et des autres attributs de sa Majesté.

Ainsi éclairée, cette âme voyait combien il est juste et nécessaire de rendre à Dieu un culte parfait et saint. C'est juste, parce qu'Il est le Seigneur universel qui a créé toutes choses pour qu'elles louent son nom et procurent sa gloire : la convenance et la justice n'exigent-elles pas que, respectueux de son maître, le serviteur lui donne service et fidélité ? C'est nécessaire, car l'homme, composé d'un corps et d'une âme, a été créé en telle condition qu'il ne parviendra à la vie éternelle qu'en rendant volontairement à Dieu un service fidèle jusqu'à la mort ; sinon il n'obtiendra jamais cette félicité qui cumule tous les bonheurs.

Or, il y en a peu qui rendent ce service et par conséquent peu qui se sauvent parce que presque *tous ont en vue leurs propres intérêts et non ceux de Dieu.*

Cette âme voyait aussi que les jours de l'homme sont courts,

(1) Nous nous proposons de publier dans chaque numéro de la revue des *Textes anciens* empruntés aux Docteurs et aux Saints. Les écrits des grands serviteurs de Dieu ont une grâce spéciale, ils touchent davantage les cœurs. Peut-être, de nos jours, néglige-t-on un peu trop ces lectures, si saines, si fortes, au profit d'une certaine littérature pieuse. Plusieurs de ces écrits, d'ailleurs, ne se trouvent guère encore que dans les grandes bibliothèques et les collections spéciales. Nos lecteurs seront heureux de pouvoir facilement connaître les chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques des siècles passés.

qu'incertain est le jour où finira le temps fugitif de mériter, que nulle rédemption n'est possible en enfer, et que dans la vie future une sentence immuable et inévitable attribuera justement à chacun la récompense ou le châtiment mérités par sa manière de vivre.

Cette âme considérait encore que, d'une part, on discourt souvent et beaucoup et qu'on prêche diversement et avec abondance sur les vertus qui font rendre à Dieu ce culte et ce service fidèle ; et que, d'autre part, à cause de son peu d'aptitude, de son intelligence obtuse et de sa mémoire débile, l'homme ne peut comprendre beaucoup de choses ni retenir fidèlement ce qu'il a appris. Aussi alors que beaucoup sont en quête perpétuelle d'apprendre du nouveau, très peu s'appliquent à atteindre la perfection et à servir Dieu comme il est juste et nécessaire ; mais presque tous, préoccupés et livrés aux agitations et aux fluctuations de l'esprit, vivent habituellement dans un péril extrême.

Cette âme donc, à la vue de tout cela, se dressa devant le Seigneur mue par un désir ardent et un violent amour, et elle demanda à la divine Majesté de vouloir bien lui donner quelques préceptes courts et clairs pour régler maintenant notre vie et la mener à sa perfection ; préceptes dont les formules embrasseraient l'enseignement de l'Eglise et de la Sainte Ecriture, et dont l'observation nous ferait rendre à Dieu l'honneur nécessaire et nous mènerait de cette brève et misérable vie à la béatitude qu'Il nous destine.

C'est Dieu qui inspire les saints désirs et il ne les suscite jamais dans un cœur sans les satisfaire. Aussi se manifesta-t-Il aussitôt à cette âme ravie en extase et il lui répondit :

Le Seigneur

Ma bien-aimée, tes désirs me ravissent ; ils me plaisent tant que je suis bien plus avide de les satisfaire que tu ne peux être avide de les voir satisfaits. Il est immense, mon désir de vous donner, quand vous le voulez, les bienfaits utiles et nécessaires à votre salut. Aussi suis-je prêt à faire ce que tu veux.

Ecoute attentivement ce que je vais te dire, Moi, l'ineffable et infaillible Vérité. Pour répondre à ta demande, je vais t'exposer en peu de mots la pratique qui contient la perfection achevée en même temps que toutes les vertus, le résumé des

Ecritures et de nombreux discours. Si tu y conformes ta vie et que tu l'observes, tu accompliras tout ce qui est clair et mystérieux dans les enseignements divins et tu jouiras d'une joie et d'une paix perpétuelles.

Sache donc que le salut et la perfection de mes serviteurs consistent en une chose : faire ma seule volonté, s'efforcer avec une application souveraine de toujours l'accomplir ; travailler à toute heure à ne servir que Moi, à n'honorer que Moi, ne chercher que Moi. Plus mes serviteurs y apportent de diligence, plus ils approchent de la perfection, car plus étroitement ils adhèrent et s'unissent à Moi qui suis la perfection souveraine.

Pour mieux comprendre la vérité contenue en ces quelques mots, regarde mon Christ en qui j'ai mis mes complaisances. Il s'est anéanti sous la forme d'esclave, il a revêtu la ressemblance du péché parce que, plongés dans d'épaisses ténèbres et égarés hors du chemin de la vérité, Il voulait vous éclairer des splendeurs de sa lumière et vous ramener dans la voie droite par sa parole et son exemple. Il a été obéissant jusqu'à la mort pour vous apprendre par son obéissance persévérante que votre salut dépend de la ferme résolution de faire ma seule volonté. Quiconque, en effet, veut méditer avec application sa vie et sa doctrine se rend compte sans nul doute que la justice et la perfection des hommes repose uniquement sur une généreuse, perpétuelle et fidèle obéissance à ma volonté.

Votre Chef, le Christ, l'a enseigné bien des fois : *Ce n'est pas celui qui dit : Seigneur ! Seigneur ! qui entrera dans le royaume des Cieux, mais celui qui aura fait la volonté de mon Père* (1).

Et remarque que ce n'est pas sans motif qu'Il répète deux fois : *Seigneur, Seigneur*. Les états de ce monde se ramenant à deux principaux, l'état religieux et l'état séculier, Il veut dire que personne, de quelque état qu'il soit, ne peut atteindre la gloire éternelle, même en me rendant tous les honneurs extérieurs, s'il ne fait ma volonté.

Mon Fils dit encore : *Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle du Père qui m'a envoyé... Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé... Non pas ma volonté, mais la vôtre, ô mon Père... Comme le Père m'en a donné le commandement, j'agis...*

Si donc tu veux, à l'exemple de ton Sauveur, faire ma

(1) Matth., VII, 21.

volonté, laquelle contient ton bonheur, il est nécessaire qu'en toutes choses tu méprises ta propre volonté, que tu y renonces, que tu la détruises. Plus tu mourras à toi-même, plus tu vivras en Moi. Plus tu te purifieras de ce qui est tien, plus je te donnerai ce qui est mien.

Catherine

En entendant ces salutaires enseignements de la Vérité, cette âme fut toute en joie. « O mon Père et mon Dieu, s'écria-t-elle, je suis ravie, plus que je ne saurais l'exprimer, de ce que vous avez daigné exposer à votre petite servante. J'en remercie de toutes mes forces votre bienveillante Majesté. Autant que ma grossière intelligence me permet de le saisir, l'exemple du Sauveur nous manifeste excellemment et clairement ce qu'est la perfection.

Vous êtes le Bien souverain et unique qui ne voulez jamais l'iniquité, mais la justice et la vertu : j'accomplis donc tout mon devoir en faisant tout ce que vous voulez. Et j'obéis à votre volonté si je renonce à ma propre volonté que vous ne voulez jamais violenter parce que vous l'avez faite libre, mais que je dois spontanément vous soumettre et diriger vers Vous seul, afin que je vous devienne plus agréable tout en obtenant de plus grands mérites.

Je veux donc, Seigneur, et je désire ardemment faire ce que vous ordonnez. Mais je ne vois pas clairement ce que demande votre volonté et de quelle obéissance je puis vous servir. Si ce n'est pas abuser de votre patience par une orgueilleuse témérité, je vous supplie instamment de me l'enseigner brièvement.

Le Seigneur

Tu vas connaître en peu de mots ma volonté et tu pourras l'accomplir entièrement : ma volonté est que tu m'aimes toujours et par dessus tout comme j'en ai fait le commandement : *Vous aimerez le Seigneur de tout votre cœur, de toute votre âme et de toutes vos forces.* C'est dans l'observation de ce commandement que consiste la perfection, car la fin du précepte c'est la charité, et la plénitude de la loi c'est l'amour.

Catherine

Je comprends que votre volonté et ma perfection se trouvent

dans l'amour souverain de Vous-même, Seigneur. Je voudrais donc accomplir cette justice et Vous aimer de cet amour souverain le plus ardemment possible. Mais comment puis-je et dois-je le faire ? Je ne le comprends pas assez. Je vous prie de m'éclairer encore là-dessus.

Le Seigneur

Ecoute avec toute l'attention de ton esprit. Pour m'aimer parfaitement trois choses sont nécessaires : *Premièrement* : écarter, séparer, purifier entièrement la volonté de tout amour terrestre, de tout attachement charnel pour n'aimer ici-bas rien de passager ni de périssable sinon à cause de Moi. Puis, ce qui est le plus important, ne pas M'aimer pour toi, ni toi-même pour toi, ni le prochain pour toi, mais M'aimer pour Moi, t'aimer pour Moi, aimer le prochain pour Moi. L'amour divin ne peut souffrir de partager avec aucun amour terrestre. Dans la mesure où la contagion des choses terrestres te souillera, dans cette même mesure tu offenseras mon amour et tu perdras en perfection. Pour être pure et sainte, l'âme doit avoir en dégoût tout ce qui plaît au corps. Fais donc en sorte qu'aucune des créatures que ma bonté vous a données comme moyens ne vous empêchent de m'aimer, mais au contraire qu'elles aident, excitent et enflamment votre amour. Si je les ai créées et si je vous les ai données, c'est afin que, puisant en elles une plus large connaissance de mon immense bonté, vous M'aimiez d'un amour plus généreux. Debout donc ! gouverne tes sens, ceins tes reins, ne cesse d'exercer une vigilance attentive, maîtrise les désirs que la misérable condition de cette vie mortelle et la corruption de la nature font lever de tous côtés, afin que tu puisses dire avec mon prophète : *O vous qui avez formé mes pieds*, c'est-à-dire mes affections qui sont les pieds de l'âme, *comme ceux du cerf*, pour fuir les chiens, c'est-à-dire les dangereuses ruses de la concupiscence, *vous m'établirez sur les hauteurs*, c'est-à-dire dans la contemplation (1).

Deuxièmement. Ce premier degré franchi, tu pourras monter au second qui demande une perfection plus haute : prendre mon honneur et ma gloire comme seul but de tes pensées, de tes actions et de tout ce que tu peux faire ; — chercher à toute

(1) Ps. xvii, 34.

heure et avec soin à Me glorifier soit par la prière, soit par la parole, soit par les actes ; — faire ton possible pour que ton prochain ait les mêmes sentiments et que tous, comme toi et avec toi, me connaissent, m'aiment et m'honorent. Cette pratique me plaît plus encore que la première, car elle accomplit davantage ma volonté.

Troisièmement. Si tu fais ce qui me reste à te dire, il ne te manquera plus rien et tu auras atteint la perfection consommée. Cela consiste en ce que tu désires ardemment et que tu obtiennes par des efforts appliqués la disposition d'âme suivante : être si étroitement unie à Moi, conformer si parfaitement ta volonté à ma très parfaite volonté que tu ne veuilles jamais, non seulement le mal, mais même le bien que je ne veux pas ; en toute circonstance de cette misérable vie, quelle qu'en soit la cause et qu'il s'agisse d'intérêts spirituels ou matériels, ne jamais laisser troubler la paix et le repos de ton âme, mais toujours croire d'une foi inébranlable que Moi, ton Dieu tout-puissant, je t'aime plus que tu ne peux t'aimer toi-même, et que je veille sur toi avec un soin mille fois plus attentif que tu ne saurais veiller toi-même.

Autant tu t'abandonneras avec confiance à Moi, autant je serai avec toi pour t'aider ; tu obtiendras de Moi une connaissance plus lumineuse, et de mon amour une plus abondante et plus délicieuse expérience.

On ne parvient à cette perfection que par un renoncement ferme, constant et absolu de la volonté propre. Ne pas pratiquer ce renoncement, c'est refuser la véritable perfection. Celui au contraire qui se renonce volontiers, par le fait même accomplit parfaitement ma volonté ; sa vie me plaît beaucoup et je suis avec lui, car rien ne m'est plus agréable et plus doux que d'agir avec vous par la grâce et d'habiter en vous : *mes délices sont d'être avec les enfants des hommes.* Je ne veux pas violer les droits de votre liberté. Mais dès que vous le désirez, Moi-même je vous transforme en Moi et je vous fais un avec Moi en vous faisant participer à ma perfection, et en particulier à ma tranquillité et à ma paix.

Si tu veux mieux comprendre de quelle ardeur je suis porté vers vous et si tu veux enflammer le désir de soumettre et d'unir ta volonté à la mienne, recueille ton âme et contemple ce que j'ai fait : j'ai voulu que mon Fils unique s'incarnât et que ma divinité, dépouillée de sa majesté éclatante, s'unît à

votre humanité afin qu'une si grande preuve d'un si grand amour vous invitât, vous excitât et vous entraînât à unir pareillement votre volonté à la mienne et à adhérer complètement à Moi seul.

J'ai voulu encore que mon Fils bien-aimé effaçât votre péché dans les tourments par une mort horrible, pleine d'ignominie et de cruauté. Car ce péché nous avait si profondément divisés, Moi et vous, que j'étais forcé de détourner de vous mon regard.

En outre je vous ai préparé la table du sacrement si grand et si peu connu de son Corps et de son Sang. Si vous le prenez en nourriture, vous êtes transformés et changés en Moi. De même que le pain et le vin dont vous vous nourrissez passent en la substance de votre corps, pareillement lorsque vous vous nourrissez de mon Fils, qui est un avec Moi sous les saintes espèces, vous êtes changés en une substance spirituelle et en Moi-même. C'est ce que je disais à mon serviteur Augustin : *Je suis la nourriture des grandes âmes : crois et mange : Tu ne me changeras pas en toi, mais c'est toi qui seras changé en Moi.*

CATHERINE

Cette âme avait compris ce que demande la volonté de Dieu ; elle avait compris aussi que seule une charité parfaite fait accomplir cette volonté divine et que pour avoir la charité parfaite il faut renoncer à sa volonté propre.

« Seigneur, mon Dieu, dit-elle, vous m'avez fait connaître votre volonté. Vous m'avez expliqué que si je vous aime parfaitement, je n'aimerai aucune créature, pas même moi, pour moi, mais tout pour Vous et comme Vous. Vous m'avez dit de chercher, en toute occasion et de toutes mes forces, uniquement votre louange et votre gloire, et de pousser mon prochain à faire de même. Vous avez ajouté que je devais supporter toutes les épreuves de cette misérable vie avec une âme ferme, toujours égale et joyeuse.

Puisque c'est le renoncement à la volonté propre qui permet de pratiquer tout cela, voudriez-vous, Seigneur, me dire le moyen d'arriver à ce renoncement ? Enseignez-moi, je vous prie, une si grande vertu, car votre lumineuse doctrine me fait comprendre que je vivrai en Vous autant que je mourrai en moi. »

LE SEIGNEUR

Dieu ne laisse jamais insatisfaits les saints désirs. Aussi Il daigna ajouter :

« Il est certain que tout bien repose sur le parfait renoncement à toi-même, car je te remplis de ma grâce autant que tu te vides de ta propre volonté. Or c'est la participation à ma Bonté par la grâce qui fait ta perfection, car sans la grâce l'homme n'a ni vertu, ni dignité.

Veux-tu parvenir à ce renoncement ? Établis-toi dans une humilité profonde : persuade-toi fortement et intimement de ton indigence et de ta misère, et dans ces sentiments cherche toujours et avec énergie à Me servir, Moi seul, et faire ma seule volonté.

Pour cela, il est nécessaire que par l'imagination et avec les seuls matériaux fournis par ma volonté, tu construises au-dedans de toi-même une cellule fermée de toutes parts, où tu t'enfermeras et où tu habiteras toujours. Quelque part que tu ailles, n'en sors jamais. Quelque chose que tu regardes, regarde-la dans ta cellule. Que ma volonté enveloppe tous les mouvements de ton corps et de ton âme. Que chaque parole, chaque pensée, chaque acte soient pour Me plaire et conformes à ce que tu crois être ma volonté. Alors le Saint-Esprit t'inspirera tout ce que tu devras faire.

Il y a encore un autre moyen d'acquérir le renoncement à la volonté propre. C'est de soumettre ta volonté à un homme capable de t'instruire et de te diriger comme je le veux, de lui confier et toi-même et tous tes intérêts, de suivre tous ses ordres et conseils. Car celui qui écoute mes serviteurs fidèles et prudents, m'écoute Moi-même.

Ce que je veux aussi, c'est que fréquemment tu recueilles ton âme pour Me contempler avec une foi vive, Moi, ton Dieu plein de gloire qui t'ai créée pour l'éternelle béatitude. Contemple-Moi comme l'Etre éternel, souverain, tout-puissant, libre de vous envoyer tout ce qu'Il lui plaît, Maître dont la volonté, en rien gênée par personne, gouverne tout et sans laquelle rien ne peut arriver. Le Prophète l'a dit : *Arrive-t-il un malheur dans une ville sans que Jéovah en soit l'auteur ?* c'est-à-dire sans qu'Il l'ait permis (1).

(1) Amos, III, 6.

Contemple-Moi aussi comme la Sagesse souveraine, la Source de toute science et de toute intelligence : je vois tout, je pénètre tout dans une sûre et profonde vision ; dans le gouvernement de toi-même, du ciel, de la terre et de l'univers entier rien ne m'échappe, aucune erreur ne peut me troubler. S'il en était autrement, je ne serais pas Dieu ni la sagesse même. Veux-tu saisir un peu de l'efficacité de cette sagesse souveraine ? Songe que du mal de la faute et du châtiment je sais tirer un bien plus grand que ce mal même.

Enfin je veux que tu me contemples comme le souverain Bien. La force de mon amour et de ma bienveillance m'oblige à vouloir pour toi et pour tous ce qui vous est bon, utile et salutaire. Aucun mal ne peut venir de Moi, ni aucune haine. C'est par bonté que j'ai créé l'homme, et c'est d'une indicible tendresse que je continue à l'entourer.

Pénétrée de ces vérités par une foi ferme et par l'oraison, tu comprendras que les tribulations, les tentations, les difficultés, les maladies et en général toutes les adversités ne vous sont envoyées par ma providence qu'en vue de votre salut. Toutes ces choses vous paraissent fâcheuses : elles n'ont qu'un but : vous corriger de votre malice et vous conduire à la vertu, et par la vertu à l'unique et souverain Bien que vous ne connaissez pas.

A la lumière de la foi tu comprendras encore que ton Dieu peut, sait et veut procurer ton bien plus que toi-même, et qu'en dehors de ma grâce tu ne peux connaître ni vouloir rien de bon chez toi.

Puisqu'il en est ainsi, tu dois apporter tous tes soins à soumettre entièrement ta volonté à ma divine volonté. Alors ton âme jouira du vrai repos et tu M'auras toujours avec toi, car j'habite dans la paix. Il n'y aura pas de scandale chez toi, je veux dire, rien ne pourra te faire tomber dans le péché, ni l'impatience, ni quoi que ce soit, *car il y a une grande paix pour ceux qui aiment ma loi et rien ne leur est une cause de chute* (1). Ils aiment tellement ma loi, c'est-à-dire ma volonté qui gouverne tout, ils me sont par elle si intimement unis et ils ont tant de joie à l'accomplir qu'aucun événement, de quelque nature et gravité qu'il soit, n'arrive à les troubler : le péché seul les attriste, parce que le péché M'est une injure. C'est un

(1) Ps. CXVIII, 165.

regard lumineux et très pur de l'âme qu'ils jettent sur ma souveraine Providence : aussi comprennent-ils que, gouvernant le monde avec sagesse et amour, je ne peux leur envoyer que du bien, car je m'occupe de leurs intérêts plus utilement qu'ils ne sauraient le faire.

Ainsi donc, parce que c'est Moi, et non l'homme, qu'ils regardent comme l'auteur de tout événement, ils sont affermis dans une si invincible patience qu'ils supportent tout avec une âme égale, contente même et joyeuse. En tout ce qui arrive dans leur vie, soit intérieure, soit extérieure, ils savourent la douceur de mon amour.

Qu'est-ce que c'est que savourer la douceur de mon amour? C'est M'aimer dans ma Bonté; c'est, au milieu des tribulations et difficultés, considérer et méditer d'un cœur joyeux et reconnaissant que je dispose tout avec suavité et que tout découle de la mystérieuse source de mon amour.

C'est une méditation et une disposition très saintes et très fructueuses qu'une seule chose corrompt, détruit et fait perdre : la volonté propre et l'amour de soi-même. Supprimez cette volonté et cet amour propres, vous supprimez l'enfer : soit l'enfer éternel qui tourmente les maudits dans leur corps et dans leur âme, soit cet enfer que, par une lamentable aberration, la perpétuelle agitation d'esprit et les incessantes tempêtes des soucis font déjà souffrir à beaucoup en cette vie.

Ainsi donc, ma fille, si tu veux vivre par ma grâce en ce temps passager et dans ma gloire durant les siècles éternels, commence par mourir en te renonçant toi-même et en abandonnant ta volonté propre. C'est pour cela qu'il est écrit : *Bienheureux les morts qui meurent dans le Seigneur !* et encore : *Bienheureux ceux qui ont l'esprit de pauvreté !* parce qu'ils Me voient durant leur pèlerinage ici-bas dans l'union de l'amour et parce que, arrivés à la patrie, ils Me contempleront dans la gloire, éternellement.

Sainte Catherine de Sienne.

LES LIVRES

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne, des origines de l'Eglise au moyen-âge.* Paris, Gabalda, 1918, in-12, VIII-502 pages.

Ce livre a déjà obtenu un vif succès. C'est juste, car M. Pourrat nous a donné une œuvre à la fois utile et intéressante. Il nous fait parcourir les diverses étapes par lesquelles a passé la spiritualité chrétienne depuis les origines jusqu'au moyen-âge : l'enseignement ascétique de Jésus et des Apôtres (évangiles, épîtres de saint Paul) ; les ascètes primitifs et leurs observances ; le monachisme oriental (saint Antoine, saint Pacôme, saint Hilarion, saint Basile) ; le monachisme occidental (saint Martin de Tours, saint Honorat, Cassien, saint Benoît de Nursie, saint Césaire d'Arles, saint Colomban, saint Chrodegang de Metz, saint Benoît d'Aniane). Etudiant à la fois les principes de la vie spirituelle et ses principales pratiques extérieures, la doctrine des Saints et leurs œuvres, M. Pourrat nous fait suivre, à travers huit siècles, les premières manifestations, le rapide développement et enfin le splendide épanouissement de l'ascétisme chrétien. Il s'attarde spécialement, et avec raison, sur la grande figure de saint Augustin, dont il étudie avec soin la doctrine spirituelle et qu'il confronte longuement avec Denys le mystique. Il y a là quelques chapitres de grand intérêt. La dernière partie du volume aborde quelques sujets plus particuliers mais bien chers à l'âme pieuse : le Christ dans la piété, l'Eglise corps mystique du Christ, l'Eucharistie, la Vierge Marie.

Il faut louer M. Pourrat de ne pas nous avoir donné un sec exposé de théories. Son livre est vivant, captivant. Au lieu de rapporter seulement un résumé de l'enseignement des grands Docteurs, il entremêle son récit de citations nombreuses, parfois assez étendues, toujours bien choisies, « pour ceux, dit-il, qui n'ont pas la possibilité de recourir aux documents. » Evidemment ces morceaux choisis ne peuvent pas, comme M. Pourrat le remarque lui-même, donner la même impression que la lecture des documents eux-mêmes ; ils sont pris cependant avec un goût si sûr, une science si avertie et un tel à-propos qu'ils permettent de se former un jugement et surtout qu'ils donnent le goût de lire les auteurs mystiques. M. Pourrat sait découvrir les belles pages. Sans doute, à se

placer au point de vue strictement scientifique, pourrait-on exprimer quelques desiderata (pour la bibliographie, par exemple). Mais les hautes qualités de l'œuvre font oublier quelques imperfections. M. Pourrat a réussi à nous donner l'exposé d'ensemble qui nous manquait sur ce beau sujet. On trouvera à le lire intérêt et profit.

M.-V. Bernadot.

P. Denifle, *La Vie spirituelle*, d'après les mystiques allemands du xiv[e] siècle. — Traduction et adaptation par la Comtesse Flavigny et M. A. de Pitteurs. Paris, Lethielleux, xv-282 pages.

L'anthologie des mystiques rhénans publiée par le Père Denifle a obtenu un large succès auprès des catholiques de langue allemande. Le présent volume est une traduction et adaptation de cet ouvrage. Le volume s'ouvre sur une préface de quelques pages où, avec sûreté et finesse, est analysé le mode de connaissance des mystiques. Le mystique considère les rapports de l'âme avec Dieu, les opérations de Dieu au plus profond de l'âme humaine à l'aide non seulement des lumières de la raison et de la foi, mais encore de l'expérience qu'il a de l'action divine en lui. L'amour, chez lui, seconde l'intelligence. « L'esprit grandit quand il fait chaud dans l'âme. » Le Dieu que nous révèlent les mystiques, c'est le Dieu « sensible au cœur ». Ils parlent du Bien-Aimé en hommes qui déjà le possèdent.

C'est bien là l'impression que procure la lecture de *La Vie spirituelle*. Est-ce par suite de circonstances spéciales, nous avons particulièrement goûté les chapitres assez nombreux consacrés à la souffrance, au renoncement, à l'abandon à Dieu et à sa sainte volonté. Quelle force cependant dans les chapitres qui ont trait aux vertus plus actives, obéissance, patience, douceur, persévérance, imitation de Jésus-Christ, service de Dieu ! Et quelle suavité dans certains dialogues de l'âme et du Bien-Aimé ! Le lecteur ira d'un trait jusqu'au bout du volume, et reviendra à loisir avec délices, pour ses lectures spirituelles, aux passages en rapport avec ses besoins du moment.

Les fragments traduits sont empruntés surtout à Jean Ruysbroeck, Henri Suso, Jean Tauler ; mais on a su faire une place à des auteurs de valeur sérieuse, quoique moins connus. C'est vraiment un recueil très heureusement composé.

J. G.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✠ Augustinus, archiep. Tolosanus.

Imprimerie E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 2. 10 novembre 1919.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Idée fondamentale de la vie chrétienne [1]

II

La vraie vie chrétienne

Qu'est-ce donc que la vie chrétienne ?

La vie chrétienne, c'est la vie divine, — j'entends la vie que Dieu lui-même vit, — communiquée à l'homme, adaptée à ses facultés, vécue enfin vitalement par lui, comme telle, c'est-à-dire : comme vie divine.

Nous étudierons d'abord sa communication, puis son adaptation, et enfin sa vitalité (2).

La communication à l'homme de la vie même de Dieu ne saurait s'entendre que si nous connaissons d'avance quelque chose de la vie de Dieu. D'où le partage de cette question :

1° La vie intime de Dieu ;

2° Sa communication à l'homme.

(1) Voir n° du 10 octobre.

(2) Dans les questions suivantes : III et IV.

I. — *La vie intime de Dieu.*

La vie chrétienne, disais-je, est la vie de Dieu même, la même vie que celle que Dieu vit dans son intime.

Ce n'est donc pas la vie du Dieu Créateur ou Législateur, vie qui n'ajoute rien à Dieu, mais simplement le manifeste, vie dans laquelle il ne se livre qu'imparfaitement Lui-même. Il n'est pas besoin de la vie chrétienne pour réaliser l'imitation du Créateur. La philosophie y suffit. En remontant à Dieu et à ses attributs, par le chenal de ses œuvres, elle trouve, en même temps que la source, l'idéal suprême de la morale rationnelle et le motif divin de la religion naturelle. Mais tout cela, nous l'avons vu, le christianisme le dépasse.

En quoi consiste donc cette vie intime de Dieu? Elle est à deux degrés, ou plutôt nous entrons par ces deux degrés dans sa connaissance.

Dieu est infiniment parfait. Sa vie profonde, c'est la vie du Parfait, de Celui à qui rien ne manque. Pour nous, vivre, c'est nous emparer du bien qui peut nous perfectionner. D'où l'importance, chez nous, de l'activité extérieure, condition de l'entrée en possession des biens qui achèvent notre être et, par là, nous rendent heureux. En Dieu, au contraire, la perfection est éternellement rendue à son terme. La création, nous l'avons dit, ne lui ajoute rien. Il n'a qu'à prendre conscience, si l'on ose dire, de ce qu'il Est en Lui-même pour que sa vie soit remplie. Qui dira l'intensité d'une telle vie qui consiste à posséder consciemment la plénitude du Bien, de ce Bien dont quelques rayons reflétés par la création suffisent pour déclencher dans l'humanité la faim et la soif du bonheur et sa recherche inlassable et passionnée? Dieu trouve en soi-même, comme dans sa source, le Bien parfait. Il n'a qu'à se contempler d'une vue adéquate et à s'aimer d'un amour infini pour être heureux. Cette béatitude de la contemplation et de l'amour de Lui-même, c'est sa vie!

Mais ce n'est pas toute sa vie. La plénitude de la perfec-

tion divine ne saurait s'actualiser ainsi dans cette connaissance et cet amour sans porter dans cette activité la loi de perfection qui est la loi de l'Être divin. Dans les créatures la plénitude de l'activité, si relative soit-elle, s'affirme par la fécondité, par la production d'une œuvre qui porte l'empreinte de sa cause. Le maximum de cette plénitude se réalise lorsque l'effet reproduit sa cause dans tout ce qui la caractérise. Le type de cette plénitude d'activité est la paternité qui, dans la plus noble des créatures, partie d'une personnalité, aboutit à une autre personnalité, égale et semblable à sa cause.

S'il est permis de transposer dans le Parfait les lois de perfection de l'imparfait, et cela est permis (1), nous dirons donc qu'en Dieu la connaissance et l'amour sont féconds, et qu'en se déployant ils réalisent, dans leur plan de perfection infinie, la loi de l'activité parfaite, qu'ils aboutissent donc à des personnes, semblables et égales en tout à la source dont elles émanent. Il y aura cependant cette différence, c'est que les personnes émanées de la puissance active du Parfait ne sauraient constituer un être qui se surajoute à son être, sans quoi il ne serait plus le Parfait : toute cette activité donc se déploie jusqu'à son terme dans le sein du Parfait.

C'est le mystère de la Très Sainte Trinité, de l'Être un de Dieu dans la Trinité des personnes ; c'est le mystère de la vie intime de Dieu, tel que nous l'a révélé Notre-Seigneur Jésus-Christ.

Dieu contemple de toute éternité sa souveraine perfection, et en se contemplant il engendre son *Fils*, le *Verbe* de Dieu, seconde personne de la Sainte Trinité. Le Fils de toute éternité contemple la perfection du Père. Et le Fils et le Père contemplant l'un dans l'autre leur indivisible perfection, de toute éternité s'aiment infiniment. Et de cet acte d'amour mutuel, selon la loi de fécondité qui est la loi de la vie parfaite, jaillit comme son fruit la troisième

(1) S. Thom., *Summ. Theol.*, I, qu. 4, art. 3 ; qu. 13, art. 1-6.

personne de la Sainte Trinité, le Saint-Esprit. Et l'Esprit contemple et aime le Père et le Fils. Et dans cette société de connaissance et d'amour du Parfait, le Père, le Fils et l'Esprit sont infiniment heureux. Tel est, balbutié, sur la vie intime de Dieu le dernier mot de la révélation. Nous l'ignorerions à jamais, car « personne n'a vu Dieu », si « le Fils unique qui est dans le sein du Père ne nous l'avait révélé » (1).

II. — *La communication à la créature de la vie intime de Dieu.*

Il est clair que si cette vie intime de Dieu doit être communiquée à la créature, elle ne saurait l'être qu'en une créature où se rencontrent la connaissance et l'amour, non pas, s'entend, une connaissance et un amour quelconque, mais une connaissance capable de prendre conscience du Parfait, un amour capable de goûter les attraits du souverain Bien. Voilà pourquoi, sauf l'ange et l'homme, toute créature est fermée à la communication de la vie intime de Dieu.

Cette communication se réalise à deux degrés, selon que l'être capable d'être élevé à cette hauteur est rendu à son terme et en jouit pleinement : vie bienheureuse — ou qu'il est encore en route et y aspire de loin : vie chrétienne proprement dite.

La vie bienheureuse. — « Nous savons que lorsque notre état futur se manifestera, nous serons semblables à Lui, car nous verrons Dieu tel qu'il est » (2). C'est en ces termes que saint Jean décrit à ses enfants l'état des élus du Ciel. Et voici comme saint Paul oppose ce même état à la vie chrétienne actuelle : « Présentement nous voyons comme dans un miroir et dans des images énigmatiques, alors ce sera face à face. Présentement je connais d'une manière

(1) I Joann., IV, 12.
(2) I Joann., III, 2.

énigmatique, mais alors je verrai comme je suis vu » (1). Comme je suis vu ! Tel que je suis ! Les bienheureux voient Dieu face à face, tel qu'Il est : *sicuti est*. C'est dire que l'objet même de la vie intime de Dieu est devenu l'objet de leur vie. Comme Dieu se connaît et s'aime Lui-même tel qu'Il est, ainsi les Bienheureux. Ils le voient et par cette vision se l'assimilent tel qu'Il est dans son essence, donc dans la perfection de son essence, mais aussi dans sa vie intime de Père, de Fils et d'Esprit. Ils ne comprennent pas, sans doute, ce divin objet qui dans son mode d'être et de vivre est infini tandis qu'eux demeurent finis. Mais cependant ils le voient tout entier, sans intermédiaire. L'horizon de leur vie intellectuelle est exactement le même que celui du Dieu bienheureux.

D'où vient cette puissance de leur regard ? Sans nul doute de ce que Dieu leur communique sa propre lumière intellectuelle : « C'est dans ta lumière que nous verrons la Lumière » (2), dit le psalmiste. Leur intelligence est divinisée, déiforme. Et c'est ce que saint Jean n'a pas manqué de noter, comme le prélude de la vision. *Nous serons semblables à Lui*, dit-il d'abord, et ensuite seulement : *et nous verrons Dieu comme Il est* (3).

Il va de soi que l'amour vibre à l'unisson. Mais ici le bienheureux se trouvait armé dès avant son entrée dans la béatitude. L'amour divin, l'amour par lequel Dieu s'aime en Dieu, lui avait été communiqué sur la terre. Il le suit au ciel, le même, identiquement (4). « *Charitas nunquam excidit*. La charité ne meurt pas. » Elle est réglée maintenant par la vision faciale et devient plus intense et plus béatifiante. C'est la seule différence.

Ainsi c'est en semblable à Dieu que le Bienheureux voit et aime Dieu et qu'il entre dans l'intimité du Parfait. La ressemblance des deux vies ne s'arrête pas là. Car le Bien-

(1) I Cor., XIII, 11-12.
(2) Ps. XXV, 10.
(3) S. Thom., *Summ. Theol.*, I, qu. XII.
(4) Cette idée sera explicitement développée ailleurs.

heureux participe ainsi à la vie des trois personnes divines. Il est associé actif de cet auguste mystère. Comment en serait-il autrement puisque sa vie est parfaite et qu'étant parfaite elle doit être féconde? Par sa vue de la divine essence il s'associe vitalement à la génération du Verbe, car la réalité que rencontre son acte de connaître n'est pas, comme chez nous, une représentation, mais Dieu lui-même. Par son amour il s'associe vitalement à la procession du Saint-Esprit, car la réalité qu'enserre son acte d'aimer, c'est le Bien souverain, c'est-à-dire encore Dieu, mais Dieu comme terme de l'amour. Ainsi, dans son plan d'être fini, le Bienheureux reproduit, grâce à la forme divine qui est devenue à un certain degré la sienne, quelque chose de la vie infinie. Plongé en Dieu, aussi bien par la racine de son être divinisé que par le terme de son activité et par l'acte même qui réunit sa puissance à son terme, le bienheureux, dans son plan de créature, vit à la lettre toute la vie divine.

La vie chrétienne. — Pour comprendre maintenant notre vie chrétienne dans toute sa vérité il suffit simplement de donner à ce que l'on vient de dire une sorte de recul. *Facie ad faciem*, face à face, voilà le bienheureux. *Aspicientes a longe*, regardant de loin, et comme dans une image encore indistincte, *in speculo, in enigmate*, tel est le chrétien. Mais la vie foncière est la même. Car la vie chrétienne ne regarde pas cette vie céleste comme un avenir futur dont elle serait séparée par l'abîme inquiétant de la mort. La vie chrétienne, c'est la vie éternelle déjà commencée. C'est, dès ici-bas, une vie divine. *Apprehende vitam æternam*, saisis-toi de la vie éternelle, dit saint Paul à son cher disciple Timothée (1).

Il n'y a rien dont nous ayons davantage besoin d'être persuadés. Nous concevons trop la vie chrétienne comme une vie terrestre dans sa teneur présente, rejetant dans

(1) Tim., VI, 12.

l'autre monde les au-delà divins. Et de là naît en tant d'âmes chrétiennes la tentation (n'est-ce qu'une tentation ?) de faire deux parts dans notre vie : l'une qui seule compte en pratique, qui est pour nous en fait *la vie*, vie tangible et bien réelle, et qui se passe à poursuivre les buts et les jouissances de ce monde ; l'autre, qu'il faut tout de même envisager en vue de l'avenir, mais d'un avenir si lointain qu'il semble que l'on ait toujours le temps d'y penser plus tard. Ce qu'une telle séparation entraîne de négligences, de torpeur spirituelle, de dissipation est incalculable. Ce qu'elle occasionne de doutes sur le fond même de notre vie, de découragements, d'incrédulité pratique, est calamiteux ! Ce qu'elle provoque, au dernier moment quand l'heure suprême approche, d'inquiétudes, de regrets et finalement de désespérance de se sentir si peu préparé et pourtant si proche, est désolant ! Il est grand temps de revenir à des pensées plus vraies, plus salubres, plus génératrices d'énergies, plus réconfortées par la paix intérieure. La vérité qui nous délivrera tient en ces quelques mots : Chrétien, sache que tu as à vivre dès ici-bas une vie apparentée à la vie de Dieu lui-même, que la vie actuelle est une vie divine. *Charissimi,* NUNC *sumus filii Dei* (1). *Apprehende vitam æternam !*

Paradoxe étonnant ! Dieu et nous, c'est si différent ! Mais le paradoxe est un fait, le fait chrétien, fondé sur le fait de l'apparition sur la terre du Christ Dieu, l'homme en qui la vie divine, la vie qui est auprès du Père, a été manifestée à tous. Car, cette vie, nous l'avons vue de nos yeux, touchée de nos mains, comme s'écrie saint Jean (2). Or cette vie divine, le Fils de Dieu ne l'a pas gardée pour lui puisqu'il a donné la puissance de devenir fils de Dieu à leur tour à tous ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés de la chair, ni du sang, mais de Dieu même (3),

(1) I Joann., I, 1-2.
(2) I Joann., I, 1-2.
(3) Joann., I, 12.

de sorte que notre société soit avec le Père et son Fils Jésus-Christ afin que notre joie soit pleine comme la leur (1).

Et cette communication s'est réalisée en fait : *Maria optimam partem elegit,* Marie a choisi la meilleure des parts. Pourquoi? Parce que aux pieds du Maître divin elle ne vit que de son Dieu. Il est tout pour elle. Elle s'empare ainsi de ce qui fait le fond de la vie éternelle, de la vie du Dieu qui n'a d'autre aliment que Dieu même, de la vie de l'Homme Dieu et des bienheureux du Ciel qui ne vivent que de Dieu. Marthe, elle, vit dans le service de Dieu. Sa part est bonne, mais elle n'est pas « la meilleure » parce qu'elle n'est pas la vie absolue. Le service de Dieu n'a qu'un temps : si élevé soit-il dans ses formes, il ne passe pas le seuil de la mort : « La prophétie aura un terme, les langues se tairont, la science sera abolie (2). » Marie, elle, vit déjà la vie définitive, la vie du Ciel, la vie apparentée à la vie intime de Dieu, la vie éternelle. C'est pourquoi « sa part ne lui sera point ôtée ». La mort peut venir : « La charité ne meurt pas. » Pas d'hiatus troublant à ce moment solennel, pas de solution de continuité. Le dernier battement de notre cœur divinisé sur la terre ne fait qu'un avec le premier grand battement de ce même cœur dans les splendeurs des saints : « *Charitas numquam excidit.* »

La vie que le Christ a apportée sur la terre, la simple vie chrétienne, si méconnue dans sa grandeur, c'est donc la vie de Dieu même, transplantée, acclimatée, naturalisée dans le sol aride de l'âme humaine : c'est l'apprentissage de la vie éternelle, mais un apprentissage qui en renferme déjà toute la valeur d'éternité (3).

(1) I Joann., I, 3-4.
(2) I Cor., XIII, 8.
(3) *Quoniam vitam æternam dedit nobis Deus.* I Joann., V, 11.

III

Comment la vie divine s'adapte à notre vie de créature.

« *Mes très chers, c'est maintenant que nous sommes fils de Dieu ; et cependant ce que nous serons plus tard n'est pas encore apparent* (1). » La vie divine en nous s'attempère nécessairement ; elle se plie à notre condition de voyageurs, *viatores*, d'êtres en route vers l'état parfait, *in virum perfectum, in ætatem plenitudinis Christi* (2). « Lorsque j'étais enfant, dit saint Paul, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant. Ce n'est que lorsque je fus arrivé à l'âge adulte, que je mis fin à ce qui était d'un enfant (3). »

« Toute créature, dit le même saint Paul, est dans les gémissements de l'enfantement ; nous-mêmes qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons au-dedans de nous, attendant l'adoption des enfants de Dieu (4), leur liberté glorieuse (5). » « Ce n'est qu'en espérance que nous sommes sauvés... Si donc nous espérons ce que nous ne voyons pas, attendons-le en patience (6). » Saint Jacques résumant le tout : « Dieu nous a engendrés par la parole de la vérité, afin que nous soyons comme une *ébauche* de sa créature (définitive) » (7).

Ce qu'il faut remarquer dans ces paroles, c'est que notre marche vers la vie éternelle n'est pas représentée comme une marche vers un terme étranger, mais comme une croissance. « Dès maintenant nous sommes fils de Dieu. »

(1) I Joann., III, 2.
(2) Eph., IV, 13.
(3) I Cor., XIII, 11.
(4) Rom., VIII, 22-23.
(5) Rom., VIII, 21.
(6) Rom., VIII, 24-25.
(7) Jac., I, 18.

Que ce *maintenant* est instruisant ! C'est la même vie qui se développe actuellement et qui se rencontrera à l'aboutissant, ébauchée d'abord, puis réalisée, adaptée d'abord à notre état imparfait, puis libérée de ses liens et s'épanouissant là-haut dans la plénitude de la divine filiation. « Ceux que Dieu a prévus et prédestinés, comme les images de son Fils... il les a appelés ; ceux qu'il a ainsi appelés, il les a justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés (1). » Tout se suit, sans heurt ni arrêt, dans la vie du juste, en harmonie avec l'infaillible prévision de Dieu.

En quoi consiste l'imperfection nécessaire de notre état présent? En ce que nous ne pouvons encore ni *voir* Dieu, ni le *posséder* effectivement. C'est la condition même de l'état d'un être en route. Dieu n'y peut rien changer. Par contre, si Dieu nous en donne l'énergie divine, rien ne nous empêche d'*aimer* Dieu tel qu'Il est. L'amour, en effet, abstrait de la présence ou de l'éloignement de son objet : il est tout aussi réel dans un cas que dans l'autre (2). Ainsi, des deux actes par lesquels Dieu prend pour ainsi dire possession de soi-même, et qui constituent sa vie bienheureuse, la contemplation et l'amour, il en est un qui peut être dès ici-bas notre fait, l'amour, parce qu'il comporte l'éloignement, un autre qui nous échappe, la vision, et qu'il faut bien remplacer par un succédané, la foi, puisqu'il est la condition du premier. Et naturellement l'imperfection inhérente à nos capacités actuelles de connaissance de Dieu rejaillira sur la possession de Dieu que nous pouvons avoir ici-bas. D'où l'espérance. On voit ainsi avec précision en quoi consiste l'imperfection de la vie divine telle qu'elle est acclimatée en nous par la vie chrétienne.

Mais ce n'en est pas moins, quant au fond des choses, la vie divine. Par la foi, Dieu en lieu et place de la vision nous donne la connaissance *certaine* de ce qu'Il est en

(1) Rom., VIII, 28-29.
(2) S. Thom. *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 2, art. 3 et 4 ad. 1.

Lui-même ; et par suite, l'amour de Dieu tel qu'Il est en Lui-même peut naître dans nos cœurs. Cet amour trouve dans l'annonce de la foi son objet, son aliment complet. La possession totale seule reste inachevée : mais la foi nous la promettant avec certitude et nous garantissant le secours efficace de Dieu pour y parvenir, notre espérance est ferme et équivaut à une possession anticipée. D'où le mot de l'Apôtre : *Spe gaudentes*, soyons heureux par l'espérance (1).

Ainsi par l'exercice des vertus théologales nous nous approprions, autant qu'il est possible dans notre état, les actes divins par lesquels Dieu vit de soi-même, les actes par lesquels les bienheureux sont associés à sa vie et vivent de Lui. Tel qu'Il se connaît nous le connaissons, avec la même certitude, car par la foi nous croyons à Celui qui se voit, nous emparant pour ainsi parler du savoir divin (2). Tel qu'Il se possède nous le possédons en espérance et nous jouissons par anticipation de cette possession. Sa bonté infiniment aimable est l'objet immédiat et la règle unique de notre charité, puisque la foi nous a mis en contact avec elle, dans tout ce qu'elle est : ainsi notre vie de cœur, dans son objet et dans son mode qui est d'aimer sans mesure le bien Infini, coïncide avec la vie d'amour du Dieu glorieux et du bienheureux du Ciel (3).

La ressemblance va plus loin encore. Comme la vie du bienheureux du ciel, cette vie du chrétien qui s'exerce par les vertus théologales reflète, autant que nous le pouvons dans notre nuit, les splendeurs de la vie trinitaire. « Le Verbe de Dieu, dit saint Thomas, naît de Dieu par la connaissance qu'Il a de Lui-même, et l'Amour procède de Dieu, en ce qu'Il s'aime Lui-même... L'image divine se retrouve dans le verbe que l'homme conçoit en connaissant Dieu, et dans l'amour qui dérive de cette connaissance. Et donc la divine image existe dans l'âme

(1) Rom., XII, 12.
(2) S. Thom., *Sum. theol.* IIª IIªᵉ, qu. 4, art. 8, ad 2.
(3) Ces vues seront développées plus loin dans des articles spéciaux.

humaine en tant qu'elle atteint ou est capable d'atteindre Dieu. » (1) Or par la foi et l'amour d'espérance et surtout de charité, nous atteignons Dieu d'une manière supérieure par la connaissance et l'amour. Il y a donc dans ces actes un effort pour imiter la génération du Verbe et la procession du Saint-Esprit. Le chrétien est donc associé, lui aussi, à la vie de Dieu dans ce qu'elle a de plus intime, à la vie trinitaire.

L'exercice des vertus théologales constitue donc une vie d'un ordre sublime, auquel décidément ne peut être comparé l'ordre de la vie du service, qu'il s'agisse du service en vue de la récompense, du service de la vie morale, du service du culte. Sans doute cette vie supérieure n'ignore pas les assurances de la félicité éternelle, ressort de la vie du serviteur fidèle, mais la récompense n'entre pas dans sa perspective, comme le simple résultat d'un contrat fidèlement observé, *Do ut des* : elle se présente comme son épanouissement normal, couronnement qui va de soi de la vie présente, qui l'appelle et y tend. « *Eo quod nolumus expoliari sed supervestiri ut absorbeatur quod mortale est a vita* (2). La tendance foncière de notre vie n'est-elle pas d'être revêtus de notre perfection et que ce qu'il y a de mortel en elle soit absorbé par la vie définitive? » De même cette vie divine est une vie morale, mais elle l'est sans le rechercher précisément : elle l'est éminemment. Vivre par la foi en présence de l'Idéal de la Perfection divine elle-même, règle suprême de toute perfection morale, vivre par la charité en union avec Dieu, ne vouloir que Lui, et le vouloir comme Il se veut, sans mesure, réaliser ainsi en soi ce qu'il y a de plus intime dans les mœurs de l'Être parfait, c'est assurément une vie morale supérieure et qui l'emporte en qualité sur la vie morale ordinaire, comme le terme l'emporte sur la route, comme la fin sur le moyen. De même, enfin, cette vie est un

(1) *Sum. theol.* I, qu. 93, art. 8, c.
(2) II Cor., v, 4.

culte, mais ce n'est pas un rit matériel, toujours infiniment éloigné d'égaler l'excellence divine. Notre culte par les vertus théologales atteint directement Dieu et Dieu en Lui-même. C'est le culte des adorateurs *en esprit*, sans autre matière du sacrifice que les actes spirituels de la foi, de l'espérance et de la charité, des adorateurs *en vérité*, sans aucun intermédiaire qui cache Dieu. Plus donc qu'un service, plus qu'une morale, plus qu'un culte, sans rien renier de ces valeurs, la vie des vertus théologales c'est la vie humaine aussi parfaite qu'elle peut l'être puisqu'elle s'essaie directement à reproduire les mœurs divines elles-mêmes, type de toute sainteté, dans ce qu'elles ont de plus intime et de plus profond.

Qu'il est donc capital pour la conduite de nos vies chrétiennes de savoir ces choses et de prendre conscience de cette dignité incomparable de la vie selon les vertus théologales ! Quelle lumière sur la direction de notre activité spirituelle, sur l'attention majeure qu'il convient de donner à cette vie divine intime, avant de passer au service ! quel foyer, d'ailleurs, pour enflammer l'ardeur de ce service et lui donner un caractère plus désintéressé, pour élever notre idéal moral, pour animer notre piété et vivifier notre culte ! Quel réconfort surtout dans le travail, dans les tentations, dans les épreuves que l'intelligence de cette vie divine à laquelle Dieu nous appelle, qu'Il nous donne de réaliser par l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, qui est tout à la fois si sienne et si nôtre !

IV

Vitalité de notre vie divine

Invitée à devenir la mère de Dieu, la Vierge sainte s'écrie : *Comment cela est-il possible ?* Et comment, en effet, une créature peut-elle vitalement engendrer le

Créateur ? L'ange répond : *La vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre* (1).

Une hésitation semblable oppresse nos esprits mis en en présence de ce plan divin de notre vie qui est le plan de la vie chrétienne. Dieu seul peut atteindre Dieu. Dieu seul, vitalement, peut produire les actes divins par lesquels Il entre en possession de Lui-même. Or nous ne sommes pas Dieu. Et quand même Dieu nous aiderait par son secours tout-puissant, nous ne produirions pas vitalement les actes réservés à Dieu. Toute activité vitale jaillit d'une source intérieure qui l'engendre. La source des activités divines n'est pas dans la nature humaine. Il est donc impossible que nous *vivions* vraiment la Vie divine. Nous n'en sommes pas les vivants : nous en sommes tout au plus les exécuteurs passifs. C'est Dieu seul qui vit sa grande vie, en nous et par nous.

Certes ce serait déjà une vocation sublime que de servir comme d'instrument à une expansion de la vie divine. C'est ce qui a déterminé le maître des sentences, Pierre Lombard, frappé de l'excellence divine de la charité, à regarder l'acte de charité comme une activité propre et immédiate de l'Esprit-Saint. Mais saint Thomas lui a objecté avec raison que ce serait là plutôt diminuer la dignité de notre amour de Dieu. Si notre volonté, dans l'acte de charité, se comportait d'une manière purement passive, sans être le principe de son action, ou si elle n'était qu'un instrument qui agit sans doute mais sans pouvoir résister, que deviendrait la spontanéité inhérente à toute volonté, que deviendrait, par suite, le mérite de notre amour de Dieu, source et racine de tout mérite ? Et il concluait que la charité, pour être comme elle le doit, vraiment active, doit posséder en soi un principe d'action, évidemment surnaturel et pur don de Dieu, une forme divine s'identifiant avec elle et l'inclinant, comme naturellement, facilement, avec plaisir, à l'acte de charité (2).

(1) Luc., I, 34, 35.

(2) S. Thomas, *Summa theol.*, IIª IIªᵉ, qu. 23, art. 2.

Autant, sans doute, devons-nous penser de l'espérance et de la foi. Pour produire comme de source ces actes divins, il faut que nous soyons naturalisés divins.

Or c'est cette naturalisation qu'affirme notre foi. « Dieu, dit l'apôtre saint Pierre, vous a donné, par Jésus-Christ, des dons précieux et magnifiques, afin que par eux vous deveniez participants de la nature divine (1). » Le baptême modifie notre état naturel et nous engendre par une nouvelle naissance à la nature divine. C'est une refonte de notre âme, comme une nouvelle création dans le Christ Jésus, *creati in Christo Jesu* (2). La grâce sanctifiante, c'est la nature même de Dieu, transfusée en nous, autant que nous en sommes capables, naturalisée, acclimatée, entée sur notre nature et la transformant intérieurement de manière à ce que la vie divine puisse jaillir de notre âme divinisée comme de source. De là le mot mystérieux du Christ répondant, dans l'Évangile de saint Jean, aux Juifs qui lui reprochent de se faire Dieu : « Dans votre loi n'est-il pas écrit : « J'ai dit : Vous êtes des dieux (3) ? » A la vérité, par la grâce nous ne devenons pas Dieu, mais tout de même nous sommes une race divinisée, déiforme, « en puissance de devenir des fils de Dieu nés non du sang, ni de la volonté humaine, mais de Dieu ».

Comme le Père, en effet, sanctifie substantiellement la nature humaine de Jésus-Christ en l'incorporant à la personnalité du Verbe, son fils unique, ainsi par la grâce sanctifiante Dieu nous adopte comme ses fils et nous établit frères de Jésus-Christ. « *Adepti participationem generationis Christi.* » Le chrétien est appelé à reproduire en soi, comme à rebours, le mouvement par lequel le Verbe a pris la nature humaine : « Le Verbe s'est fait homme, dit un saint Père, afin que toi tu deviennes Dieu. » Au terme de ces deux genèses, celle de l'Homme Dieu et celle du chrétien, la première ayant son point de départ dans la nature

(1) II Petr., I, 4.
(2) *Eph.*, II, 10.
(3) Joann., X, 34.

divine, la seconde dans la nature humaine, se rencontre un résultat semblable : là le Dieu humanisé, ici l'homme divinisé. Et de même que l'humanité de Notre-Seigneur, par son union à sa divinité, se trouve à hauteur pour produire des actes divins, ainsi notre nature humaine, par la grâce sanctifiante, est élevée à la dignité de foyer de vie divine. Il y a désormais en elle « une source jaillissante de vie éternelle » (1), une semence divine, *semen Dei* (2), issue de Dieu, et capable d'engendrer en nous la vie même par laquelle Dieu vit, de nous donner par la foi, l'espérance et la charité, de connaître et d'aimer Dieu comme Il se connaît et s'aime Lui-même.

C'est pourquoi, dans l'Evangile, l'acte d'amour de Dieu par la charité, qui résume et couronne le mouvement d'âme inauguré par la foi et l'espérance, dont il concentre en soi toute la substance, cet acte, dis-je, nous est représenté comme étant de même contexture que l'acte même par lequel Dieu s'aime. Le dernier mot du testament du Fils de Dieu n'est-il pas cette suprême prière à son Père : « *Que l'amour par lequel tu m'as aimé soit en eux* » ? « *Nous savons*, dit saint Jean, *et nous croyons à la charité que Dieu a en nous* (3). Dieu est la charité, et qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu en lui (4). » C'est donc littéralement, et en l'entendant de l'amour qui fait la vie intime de la Sainte Trinité qu'il faut entendre cette parole : « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous est donné (5). »

Sans doute il faut tempérer la hardiesse des expressions divines par la doctrine de saint Thomas rappelée plus haut. Ce n'est pas identiquement l'acte réservé à Dieu qu'il nous est donné de produire : notre amour de Dieu est bien nôtre. Mais c'est un acte du même ordre, divin comme lui.

(1) Joann., IV, 16.
(2) I Joann., III, 9.
(3) Joann., XVII, 26.
(4) I Joann., IV, 16.
(5) Rom., V, 5.

C'est en tant que nous sommes nés de Dieu par la grâce et apparentés à sa divinité qu'il nous est donné de produire ses actes réservés, vitalement, comme de source ; c'est en tant qu'engendrés à la vie du Fils et devenus membres de son corps mystique que nous aimons le Père d'un amour de Fils, c'est en « dieux » que nous aimons Dieu.

Cette fois, enfin, nous sommes en possession de tous les éléments qui font la dignité du chrétien. Et nous pouvons mesurer à la sublimité du résultat le chemin parcouru depuis le début de cette « chasse » passionnée que nous faisons à la définition de notre vie chrétienne. Qu'elle est loin de nous la vie des serviteurs qui font fructifier les talents du maître dans l'espoir de la récompense, la morale sublime vantée par ceux qui ne voient de la vie chrétienne que l'apothéose de notre vie morale rationnelle, la vie religieuse elle-même tant qu'elle se cantonne dans le service du culte ! Non pas serviteurs, mais amis, mais fils de Dieu, frères de Jésus, nous marchons sans doute vers la récompense, nous nous essayons à réaliser la morale parfaite dont l'exemplaire est la sainteté de Dieu, nous adorons ce Dieu et faisons de notre prière et de toute notre vie un sacrifice vivant pour honorer son excellence. Mais tout cela n'est pour nous chrétiens qu'une conséquence, c'est l'irradiation de ce foyer de vie intime où, par les vertus théologales, nous vivons, adaptée à notre mesure d'êtres inachevés, la vie même de Dieu ; ce n'en est pas la teneur substantielle et parfaite. Notre dignité est plus haute. C'est la dignité des Fils de Dieu adoptés par sa très grande miséricorde et qui, rendus capables par la grâce d'exercer vitalement les actes réservés à Dieu, s'efforcent de reproduire à l'exemple du Christ, dans leur plan de créature, les mœurs divines de leur Père.

Voilà le niveau où il faut nous élever et nous maintenir, si nous voulons êtres dignes de notre vocation, je le répète et j'y insiste, de SIMPLES CHRÉTIENS. Quelle lumière, encore un coup, sur le sens de notre vie ! Et quel malheur si nous

venions, par le péché, à en déchoir ! Le chrétien pécheur, c'est plus qu'un être dévoyé, c'est à la lettre un DÉGÉNÉRÉ, un être en qui la nature que Dieu avait engendrée en lui s'est corrompue, qui a perdu sa vigueur divine et sa valeur d'éternité : « O chrétien, s'écrie saint Léon le Grand, prends donc conscience de ta dignité et, apparenté que tu es à la nature divine, ne consens jamais à retourner par des mœurs de dégénéré à la basse vulgarité de ton ancienne existence ! *Agnosce, o christiane, dignitatem tuam et, divinae consors factus naturae, noli in veterem vilitatem degeneri conversatione redire !* (1) »

A. GARDEIL, O. P.

(1) S. Leo papa, *Sermo* I de Nativitate Domini.

Erratum. Dans notre article du n° du 10 octobre, à la page 29, ligne 21, au lieu de *perfections*, lire *perspectives*.

L'Hôte divin [1]

§ III. — La Sainte Trinité habite en nous comme terminant immédiatement nore acte d'amour et spécifiant notre charité.

Nécessairement présent à l'intime de tout être pour le soutenir, et d'autant plus présent que cet être est plus parfait et dès lors réclame davantage l'intervention créatrice, Dieu vit au centre de l'âme sanctifiée afin d'y conserver sans cesse et d'appliquer à l'acte cet être créé de valeur incomparable qui s'appelle la charité. Mais ce n'est encore qu'un degré supérieur de la présence divine commune à toute créature, et l'existence de Dieu dans les justes est d'une espèce différente, d'une nature spéciale. Tant d'affirmations de l'Ecriture et de la Tradition chrétienne sur l'habitation de la Sainte Trinité dans les âmes saintes seraient inexplicables autrement.

C'est pourquoi nous nous refusons à adopter l'opinion de certains auteurs qui se sont bornés à exposer la doctrine contenue dans nos précédents paragraphes, et n'ont rien osé admettre de plus. Saint Thomas n'était pas si timide. Qu'on en juge par les paroles où il commente le mot de l'Apôtre : *Vous êtes les temples du Dieu vivant.* « Bien que Dieu *soit en toutes choses* par sa présence, sa puissance et son essence, Il n'*habite* pourtant point

(1) Voir n° du 10 octobre.

partout, mais *seulement dans les saints* par sa grâce. En voici la raison. Dieu est dans toutes choses par son action, en tant qu'Il s'unit aux créatures pour leur donner et leur conserver l'être. Mais il n'y a que les saints qui par leur opération, c'est-à-dire par la connaissance et l'amour, peuvent atteindre Dieu et le contenir en quelque sorte en eux. Car celui qui connaît et qui aime possède en lui-même l'objet connu et aimé (1). » Dans une page analogue, le Docteur angélique ajoute ces réflexions qui complètent sa pensée : « Dieu habite comme dans une demeure familiale chez les saints dont l'esprit est capable de le posséder par la connaissance et l'amour, lors même qu'ils ne le connaissent pas et ne l'aiment pas d'une manière actuelle, à condition cependant qu'ils aient, par le moyen de la grâce, la vertu de foi et de charité, tels les enfants baptisés. Mais une connaissance qui n'est pas accompagnée de la dilection ne suffit pas pour établir l'habitation de Dieu dans l'âme, comme l'indique ce passage de la première Epître de saint Jean (IV, 16) : *Celui qui demeure dans la charité* [celui-là et pas un autre] *demeure en Dieu et Dieu en lui.* Aussi beaucoup connaissent Dieu soit par connaissance naturelle, soit par la foi informe, en qui cependant l'Esprit de Dieu n'habite pas (2). On trouvera le même enseignement dans la *Somme* à la question des missions divines (3). Citons seulement cette phrase : « Dans le don de la grâce sanctifiante l'homme reçoit du même coup l'Esprit-Saint qui vient habiter en lui. L'Esprit-Saint lui-même est donné et envoyé (4). »

Donc distinguons bien le don de la grâce, la charité y comprise, et le don du Saint-Esprit. L'homme juste possède les deux tout ensemble, « il se sert du premier et il

(1) In II Cor., VI, 16, lect. 3.

(2) In I Cor., III, 16, lect. 3.

(3) Iª, qu. 43.

(4) Iª, qu. 43, a. 3 : « In ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur. »

jouit du second » (1). Il ne faut pas croire avec Pierre Lombard que l'Esprit-Saint est donné de telle sorte qu'il nous tient lieu de la charité, le don créé n'ayant dès lors plus de raison d'être. C'est une erreur, nous l'avons vu. Mais, d'autre part, ils sont dans l'erreur aussi, écrit saint Thomas, ceux qui disent que l'Esprit-Saint n'est pas donné, et que nous recevons seulement ses dons (2), comme si lui-même ne se trouvait en nous que de cette façon idéale et affective dont nous sont présents en quelque manière tous les êtres que nous connaissons et aimons. Le Saint-Esprit, à titre de cause première efficiente, diffuse en nous la charité, don créé, et par le moyen de cette charité nous entrons réellement en possession de l'Esprit-Saint lui-même, nous jouissons de lui substantiellement, si bien qu'il nous devient présent à un nouveau titre, en qualité d'hôte et d'ami. Ainsi devrait se paraphraser, d'après la doctrine de saint Thomas, le fameux texte de l'Apôtre : « *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis* » (3). Nous avons donc affaire à un nouveau mode de présence spécifiquement distinct du premier. Il en est aussi un troisième avec lequel il ne faut pas le confondre, car il ne lui ressemble ni de près ni de loin. Ce fut l'erreur de Petau d'avoir voulu voir dans l'union du Saint-Esprit avec l'âme du juste une union personnelle analogue à celle qui existe entre le Verbe et la nature humaine par lui assumée (4). Un vrai théologien ne peut admettre une pareille doctrine.

Il y a trois modes de présence de Dieu absolument irréductibles l'un à l'autre. « La créature est unie à Dieu de trois façons : premièrement, par simple similitude en tant que la créature possède en elle-même quelque ressemblance de la bonté divine, sans toutefois atteindre la substance

(1) Iª, q. 43, a. 3, ad 1.
(2) Iª, q. 43, a. 3, obj. 2ª et resp.
(3) Iª, qu. 43, a. 3, obj. 2 et resp.
(4) Petavii, opus de Theologicis Dogmatibus, t. 3, de Trinitate, lib. VIII, c. VI, nºˢ 3 et 8.

même de Dieu ; c'est le mode ordinaire d'union commun à tous les êtres créés d'après lequel Dieu est en eux par son essence, sa présence et sa puissance. En second lieu, ce n'est plus par une simple similitude que la créature se trouve unie à Dieu, *mais c'est lui-même considéré dans sa substance* qu'elle atteint par son opération. Ainsi quand quelqu'un adhère par la foi à la Vérité première, et par la Charité à la Bonté souveraine. C'est le second mode : Dieu est spécialement présent dans les saints en vertu de la grâce. Troisièmement la créature atteint Dieu non seulement par son opération, mais encore par son être ; ce qu'il ne faut pas entendre de l'être qui est l'acte de l'essence, car nulle créature ne peut se changer en la nature divine, mais de l'être qui est l'acte de l'hypostase ou de la personne : à cette union la créature a été élevée et c'est le troisième mode, suivant lequel Dieu est dans le Christ par une union hypostatique (1). »

Notons soigneusement que ces modes divers, très réels à les envisager du côté de la nature, ne changent rien en Dieu. Si la créature possède Dieu d'une façon nouvelle et plus intime, ce n'est pas en vertu d'une modification divine. Seule la créature a changé. Un effet nouveau a été produit en elle et l'a rapportée à Dieu d'une nouvelle manière. Ainsi par la création des êtres, le Dieu immuable a été appelé dans le temps le Maître du monde (2). Ainsi par la vertu de la grâce élevant la créature raisonnable, celle-ci n'a plus seulement avec Dieu des rapports d'effet à cause, mais de possesseur à objet possédé, et l'on peut dire que le Saint-Esprit entre en elle parce qu'il devient le Bien-Aimé dont elle jouit.

Ceci posé, pénétrons plus avant et expliquons de notre mieux cette habitation. Comment saurons-nous en quoi précisément elle consiste ?

Je réponds : comment connaissons-nous l'essence de ce

(1) S. Thom., in I Sent., dist. 37, qu. 1, a. 2.
(2) Iª, qu. 43, a. 2, ad 2.

qui devient, de l'être en puissance qui s'achemine à son acte, de la petite graine jetée en terre pour y germer? Comment la connaissons-nous? Par l'être qui doit se trouver au terme, par l'acte en qui le mouvement s'achèvera, par l'arbre qui doit nous apparaître un jour. Or la grâce est en vérité la semence de la gloire. L'homme doué de la charité possède en germe la béatitude céleste. Si la grâce n'est pas en acte égale à la gloire, dit saint Thomas, elle l'égale en vertu, la grâce vaut la gloire (1).

La grâce et la gloire font partie du même genre, la grâce n'étant pas autre chose qu'un commencement en notre âme de la gloire future (2). Celle-ci, un jour, sera « révélée en nous », dit saint Paul (3). Mais dès maintenant elle y existe en quelque manière.

Or la gloire future, c'est la présence réelle et substantielle de Dieu dans l'âme des justes en tant qu'objet *immédiat* de leur connaissance et de leur amour. Ce n'est pas une idée de Dieu, son image reflétée dans les créatures, ni même un rayon venu directement de sa divinité que le bienheureux possède dans son intelligence; ce n'est pas vers un être lointain et inaccessible que tend son désir. Le bienheureux *atteint la substance divine* elle-même, sans aucun intermédiaire, et il en jouit ineffablement. Il est tout pénétré, imbibé de la Trinité sainte.

Alors se réalise pleinement le vœu suprême du Christ en sa dernière prière : « Que tous ils soient un, comme vous, mon Père, vous êtes en moi et moi en vous, que tous ils soient un en nous, afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et je leur ai donné la gloire que vous

(1) « Gratia Christi quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute; sicut et semen arborum in quo est virtus ad totum arborem. » (Iª IIªᵉ, qu. 114, art. 3, ad 3.)

(2) « Gratia et gloria ad idem genus referuntur quia gratia nihil aliud est quam quaedam inchoatio gloriae in nobis. » (IIª IIªᵉ, qu. 24, art. 3, ad 2.)

(3) Rom., VIII, 18.

m'avez donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et vous en moi ; afin qu'ils soient parfaitement un et que le monde connaisse que vous m'avez envoyé, et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé (1). »

Mais c'est pour ses fidèles dès ici-bas que Jésus priait ainsi. Aussi bien nous n'avons qu'à tirer la conclusion des principes énoncés tout à l'heure. Si le bienheureux possède Dieu Lui-même en personne, il en doit être ainsi de ce bienheureux en puissance qu'est le juste d'ici-bas. Dès maintenant l'âme sanctifiée par la grâce jouit de la présence substantielle du Dieu qui est son ami.

Sans doute cela s'accomplit dans le mystère jusqu'au jour de la révélation, jusqu'au jour où la claire vision remplacera la foi. Mais si, à ne considérer les choses que de ce côté, la différence est essentielle entre la vie future et le temps de l'épreuve, du moins la charité est dès maintenant ce qu'elle sera toujours ; elle grandira, s'avivera à la vue du bien suprême, mais sa nature ne changera pas. *Caritas nunquam excidit* (2). Donc, dès ici-bas, grâce à la charité, nous jouissons de Dieu substantiellement présent dans notre âme (3).

C'est d'ailleurs la conclusion à laquelle arrive comme d'instinct toute âme aimante. Sachant d'une part que la charité est essentiellement une amitié entre Dieu et nous, et d'autre part que l'amour tend par tout lui-même à réaliser l'union de ceux qui s'aiment, elle en infère que Dieu doit être là, présent, au terme de notre acte d'amour. Dans les amitiés humaines mille obstacles s'élèvent pour empêcher l'union réelle que l'on convoite. Aucun ne compte pour Dieu, pour Celui qui se trouve déjà en qualité de

(1) Joann., XVII, 20-23.

(2) I Cor., XIII, 8.

(3) S. Thom., *Sum. Theol.*, Iª IIªᵉ, qu. 66, a. 6 ; — III Sent. dist. 27, qu. 1, art. 1, ad 3. — I Sent. dist. 14, qu. 2, art. 2, ad 2. — *Sum. Th.*, Iª IIªᵉ, qu. 14, art. 3, ad 3 ; qu. 69, art. 2 ; IIª IIªᵉ, qu. 27, art. 4. — Qu. disp. de caritate, art. 1, ad 3. — *Sum. Th.*, IIª IIªᵉ, qu. 23, art. 6.

Cause première à l'intime de notre être. Il s'y rend donc à présent à un nouveau titre, incomparablement supérieur au premier. Il s'unit immédiatement à nous en qualité d'ami.

« Il s'y rend présent, il s'unit à nous », ai-je dit. Mais il faut corriger ce que ces expressions ont d'impropre, car, je le répète, Dieu ne change pas. C'est nous qui évoluons et qui entrons en communication immédiate avec Lui, par la vertu de cet *habitus* de charité qui, une fois reçu en notre volonté et la surélevant, nous donne prise sur Lui, si l'on peut dire.

Dans l'homme à qui la grâce et la charité font défaut Dieu existe bien aussi, non seulement par influence lointaine, mais substantiellement, — *per immediationem suppositi*, — afin de le soutenir dans l'être selon tout ce qu'il est. Cette vérité s'etablit métaphysiquement, et nous l'avons rappelée.

Mais du côté où la psychologie humaine déploie ses facultés, c'est comme si Dieu n'y était pas. Il est absolument hors des prises de l'homme qui ne jouit pas de la charité. A tel point que le plus grand philosophe dissertant sur le Créateur et admirant ses œuvres à travers le monde, ou le théologien le plus éminent réfléchissant sur le dogme de la Trinité, s'ils sont privés de la charité, n'atteignent pas Dieu en Lui-même avec tous les efforts de leur génie.

En regard de ce philosophe, de ce théologien, placez ce petit enfant qu'on rapporte des fonts du baptême. Il possède, lui, dans son âme inconsciente, la Trinité Sainte, Père, Fils et Esprit. Saint Thomas lui-même nous l'affirme dans un texte que nous avons cité tout à l'heure. Et de fait, cet enfant est dès maintenant doué de l'*habitus* de charité, qui ne s'acquiert pas au moyen d'actes répétés, mais que Dieu seul peut produire et qu'Il accorde même aux nouveau-nés par le sacrement de baptême. Cet *habitus* renforce d'ores et déjà la vigueur potentielle de la volonté encore endormie, et par conséquent Dieu est là, à l'intime de cette âme d'enfant, non seulement pour maintenir dans

l'être, ainsi que tout le reste, cet *habitus* qui est de l'être, et du meilleur, mais aussi pour le spécifier. Il le fait apte à aimer divinement, et lui-même se tient comme prêt à être rejoint immédiatement, le jour où le sens religieux de l'enfant s'éveillera. Dieu est présent en qualité d'objet aimé.

A plus forte raison Dieu demeure-t-Il à ce même titre dans les âmes qui ont déjà épanoui en acte leur puissance de charité, qui ont atteint dans leur élan d'amour et comme embrassé leur Dieu, sans intermédiaire. Il y demeure même en dehors de ces instants passagers où l'on peut se recueillir et vivre avec lui consciemment.

Dieu est donc l'hôte perpétuel de toute âme en état de grâce, — *dulcis hospes animae*, suivant l'expression de la sainte Église.

On comprend dès lors ces paroles de saint Jean : « Celui qui demeure dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (I Joan., IV, 6) ; et ce que promettait Jésus quand Il disait en son discours d'adieu : « Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre séjour. » (Joan., XIV, 23) ; et tant de passages des lettres de saint Paul à ses communautés, qui se résument tous en celui-ci : « Vous êtes le temple de Dieu et le Saint-Esprit habite en vous » (I Cor., III, 16).

§ IV. — Pour nous, tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure enveloppé de ténèbres

Saint Thomas disait : « Dieu habite dans les justes, comme le connu est dans le connaissant, comme l'aimé est dans l'aimant. » Nous n'avons insisté que sur ce second aspect. Mais le premier s'y ramène. On pourra s'en rendre compte plus tard lorsque nous décrirons longuement cette sorte d'expérience de Dieu que nous fait goûter le don de sagesse sous l'influence de la vertu de charité. D'ici là

plusieurs notions restent à élucider, et il convient de procéder avec ordre.

Commençons par bien comprendre dès maintenant que la vertu de foi ne peut par elle-même nous rendre Dieu présent. Tant que nous vivons ici-bas, l'Hôte divin demeure nécessairement voilé pour notre intelligence. C'est le côté négatif de cette habitation de la Sainte Trinité en nous qu'il faut achever d'expliquer.

Serait-ce donc que Dieu se cache pour nous mettre à l'épreuve ? Non. Seulement il est tel et nous sommes ainsi faits, que Lui, l'Infini, Lui, absolument dégagé de toute matière, Lui, dont toute l'essence est d'exister en soi-même, ne peut être perçu par nous, esprits bornés, doublement bornés par nos sens qui ne nous mettent en relation qu'avec les choses matérielles et par les limites inhérentes à toute intelligence créée nécessairement incapable d'atteindre à l'Être subsistant. Dieu seul est à niveau de Lui-même et capable de se comprendre. Pour nous, et à cause de nous, Il est nécessairement le Dieu caché, mystérieux, bien que tout proche.

Saint Paul le disait en son discours aux Grecs à l'Aréopage. Leur ayant parlé de ce Dieu inconnu « qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve..., qui donne à tous la vie, le souffle et toutes choses », il ajoutait, montrant plus spécialement l'action de Dieu dans le gouvernement des hommes : « Il a fait que tous les peuples, sortis d'un seul homme, habitassent sur toute la surface de la terre, ayant déterminé la durée de leur époque et les frontières de leur demeure. » Et quel est le but de ce gouvernement si universel à la fois et si intime ? « Pour que les hommes cherchent Dieu et qu'ils s'efforcent de le trouver en tâtonnant, bien qu'Il ne soit pas loin de chacun de nous, car en Lui nous avons la vie, le mouvement, l'être. »

Oui, Dieu est aussi proche que possible de chacun de nous. Nous l'atteignons même et le possédons par la charité. Mais c'est toujours à tâtons. Pour entrer avec lui en contact de vision, il nous manque la vigueur intellectuelle.

Est-ce à dire qu'il suffirait d'exercer, de renforcer, de pousser à la limite la force de notre esprit ? Non. Ce qu'il faudrait dans notre intelligence, c'est un surcroît d'énergie d'ordre supérieur, disons le mot, d'ordre proprement divin, analogue à celui que Dieu accorde à notre volonté par la charité. Ce surcroît, vis-à-vis duquel nous n'avons absolument aucun droit, Dieu nous l'a cependant promis pour la vie future, en récompense des efforts accomplis ici-bas. Grâce à *la lumière de gloire*, notre intelligence entrera en possession de Dieu, et ainsi se trouvera à jamais fondée notre béatitude.

Mais en attendant, tant que nous sommes sur la terre, ce serait chimère d'y compter. Pourtant saint Thomas reconnaît des exceptions à cette loi universelle. Il les admet sur l'affirmation de l'Écriture et parce qu'il voit de très graves raisons de prendre à la lettre cette affirmation.

Le Christ tout d'abord n'a cessé de voir Dieu. Moïse et saint Paul ont aussi joui de cette vision à un moment de leur vie. C'est que, après le Christ, le Maître par excellence, le Maître unique, celui qui enseigna à l'humanité les choses de Dieu, Moïse et saint Paul furent les maîtres en second de la vérité divine ; le premier fut « *magister Judaeorum* », le second « *magister Gentium* ».

Il convenait au suprême degré que l'enseignement religieux eût pour premiers professeurs des hommes qui possédassent vraiment *la science* de la doctrine qu'ils enseignaient. On ne peut raisonnablement demander de croire sur parole que si on a vu de ses yeux, ou si du moins on tient la nouvelle que l'on annonce de quelqu'un qui a vu, de ses yeux vu... Voilà les très graves raisons, raisons d'ordre éminemment social, pour lesquelles saint Thomas veut bien prendre à la lettre les paroles de l'Écriture où l'on nous dit que Moïse et saint Paul ont joui quelque temps de la vision de Dieu. Mais que Jacob s'écrie : « J'ai vu Dieu face à face », c'est une manière de parler qu'il faut expliquer d'autre façon, et ainsi des paroles analogues.

Telle est la doctrine de saint Thomas dans la question XII de la « Prima Pars » : *De cognoscibilitate Dei* (1).

Lorsque à la fin de la *Secunda Secundae* il en arrive à étudier la vie plus haute des contemplatifs, de ceux qui tendent tout leur esprit vers la connaissance de Dieu et que Dieu Lui-même soutient et élève dans cette voie, la meilleure pour aller à lui, saint Thomas se pose encore la question : Est-ce que la vie contemplative, dans l'état actuel de cette vie, peut aller jusqu'à la vision de l'essence divine ? Et la réponse demeure identique. Hormis le cas du ravissement suprême où Dieu donne en passant et par anticipation la *lumière de gloire*, c'est-à-dire hormis le cas déjà vu de Moïse et de saint Paul, il est impossible durant cette vie d'arriver à la vision de Dieu (2).

Des théologiens contemporains ont parlé, pour expliquer certaines assertions des mystiques, d'une « vision intuitive atténuée » de l'essence divine. De l'avis de saint Thomas, une telle opinion ne peut être admise. A propos d'Adam dans l'état d'innocence il la réfute même expressément. « D'aucuns, dit-il, ont prétendu que l'on peut parvenir à voir l'essence divine non seulement dans la patrie, mais aussi durant la vie voyageuse, bien que d'une façon moins parfaite. Ainsi dans l'état d'innocence l'homme aurait joui d'une vision intermédiaire entre celle des bienheureux et celle de l'homme après le péché. »

Voilà bien la vision intuitive atténuée. Or saint Thomas se montre très sévère pour elle.

« Cela est au contraire aux témoignages de l'Écriture qui concordent tous pour placer la béatitude dernière de l'homme dans la vision divine. Par conséquent du même

(1) Cf. surtout art. 11, cum resp. ad 1, 2, 3, 4.

(2) IIa IIae, qu. 180, art. 5. — Autre texte : « Quantumcumque homo in statu viae profecerit, ad statum tamen illum quo Deus per essentiam videtur non pertingit. » (II Sent., Dist. 23, qu. 2, art. 1.) — A la rigueur saint Thomas admettrait que Adam ait pu recevoir la même faveur que Moïse et saint Paul à un moment donné (I, qu. 94, art. 1). Toutefois, comme ce n'est pas affirmé expressément dans l'Écriture, il préfère s'en tenir à la négative (*De Veritate*, qu. 18, a. 1, ad 14).

coup qu'il voit l'essence divine l'homme est constitué bien heureux. Et ainsi nul, tant qu'il est encore en marche vers la béatitude, ne peut voir l'essence divine...

« La raison, la voici. Chaque nature a un terme suprême en quoi consiste sa perfection dernière. Pour l'homme, considéré comme homme, la perfection ne peut consister que dans un acte de cette intelligence qui le constitue en sa dignité d'homme. Mais dans l'opération intellectuelle on peut distinguer des degrés divers en se plaçant à deux points de vue différents : La diversité des objets intelligibles est un premier point de vue. Plus quelqu'un pénètre excellemment un objet intelligible, plus excellente est son intellection. D'où ce passage du X[e] livre des Ethiques (ch. VII et VIII) : la plus parfaite opération de l'intelligence est celle d'une intelligence bien adaptée portant sur le meilleur objet intelligible ; comme la plus belle vision corporelle est celle d'un œil en bon état portant sur ce qu'il y a de plus beau à voir.

« Secondement, on peut distinguer des degrés dans l'opération intellectuelle d'après le mode d'intellection. Il est possible, en effet, qu'un seul et même objet intelligible soit perçu de diverses manières par divers individus, par l'un plus parfaitement, par l'autre moins. Mais il est impossible que le terme dernier de la perfection humaine vienne d'une manière de connaître ; car dans ces manières il y a des degrés de perfection à l'infini. [Où trouverait-on ce terme ?]

« Il faut donc que le terme dernier de la perfection humaine soit pris non du mode plus parfait de percevoir, mais de la qualité de l'intelligible perçu, et que ce terme soit l'opération intellectuelle qui atteint le plus parfait objet intelligible, savoir l'essence divine. Voilà donc ce qui constitue une créature raisonnable dans la béatitude, voir l'essence divine, — et non pas la voir d'une façon claire, la voir plus ou moins bien. La vision du bienheureux et celle de l'homme qui s'achemine à la béatitude ne se distinguent pas selon le plus ou moins de perfection, mais parce que dans le premier cas on voit, et dans l'autre on ne voit

pas. Et par conséquent, Adam se trouvant encore en route vers la béatitude n'a pas vu l'essence divine. » (1)

On sait pourtant avec quelle générosité notre Docteur a reconnu chez Adam tous les dons possibles. Mais précisément celui-là était une impossibilité. Sans *lumière de gloire* pas de vision de l'essence divine. Et *la lumière de gloire*, c'est l'entrée dans la béatitude.

D'ailleurs les grands mystiques, lorsqu'ils pèsent leurs mots, ne parlent pas autrement. (Et puis il ne faudrait pas oublier que saint Thomas aussi fut un grand mystique, comme en témoignent ses biographes.) Saint Jean de la Croix, à plusieurs reprises, nie expressément que les contemplatifs aient une connaissance intuitive de Dieu. Tout le monde sait que, pour lui, l'état mystique, même à son degré suprême, c'est toujours « la nuit ». Il y a d'abord « la nuit des sens », c'est l'état mystique aride ; puis « la nuit de l'esprit » qui comprend les trois degrés détaillés par sainte Thérèse : *quiétude*, *union*, *extase*; enfin, « la troisième nuit » qui correspond au mariage spirituel, degré suprême auquel une âme de la terre puisse arriver. Et c'est toujours la nuit, la nuit de la foi : *sponsabo te in fide* : je t'épouserai dans la foi. « Les trois nuits n'en forment qu'une », dit saint Jean de la Croix (2). « Les communications et manifestations divines, pour grandes qu'elles soient, les connaissances les plus étonnantes et les plus sublimes accordées à l'âme ne montrent jamais Dieu selon l'essence, et n'ont même rien de commun avec cette réalité. A la lettre, Dieu reste toujours caché à l'âme (3). »

Mais revenons à saint Thomas. Pour lui donc, une fois Jésus, Moïse et saint Paul mis à part, ces maîtres de l'humanité religieuse ayant l'honneur motivé d'une exception, il reste tous les autres, c'est-à-dire les simples fidèles. Le

(1) « Non igitur visio beati a visione viatoris distinguitur per hoc quod est perfectius et minus perfecte videre ; sed per hoc quod est videre et non videre. Et ideo, cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem, Deum per essentiam non vidit. » *De veritate*, qu. 18, art. 1.

(2) *Montée du Carmel*, I, 2.

(3) *Le cantique spirituel*, strophe I, commentaire. — Voir encore Ste Catherine de Sienne, *Dialogue*, ch. 79.

Docteur angélique les compare à des disciples qui, dans l'espoir de voir clair un jour, commencent par croire, sans comprendre, les affirmations de leur Maître. Il en doit être ainsi : comme le dit Aristote, « il faut tout d'abord que le disciple croie » ; il faut que l'homme vive dans la foi en attendant la vision surnaturelle de Dieu (2^a 2^{ae}, qu. 2, a. 3).

Ainsi, la foi s'épanouira plus tard dans une vision magnifique ; pour le moment, elle est précédée d'évidence intellectuelle. « Nous ne croirions pas, dit saint Thomas, si nous ne *voyions* qu'il faut croire » (2^a 2^{ae}, qu. 1, a. 4, ad 2). Mais vision glorieuse et préambules apologétiques sont tout extrinsèques à l'acte de foi. Celui-ci, à le prendre en lui-même, est l'opération intellectuelle la plus imparfaite qui soit (1). C'est que tout en étant dans l'intelligence (2^a 2^{ae}, qu. 4, a. 2) « la foi est, non seulement quant à son exercice, mais quant à la détermination même de son objet, commandée par la volonté » (2).

Saint Thomas explique ainsi, par comparaison, cet acte de foi : « Dans l'acte d'intuition (*intelligens*), il y a assentiment, on adhère avec une certitude parfaite, sans recherche ni mouvements de pensées qui s'agitent ensemble (*cogitatio*). Dans la science, il y a bien avec l'assentiment de l'âme, mouvement de la pensée, mais cette recherche conduit à l'assentiment, et l'assentiment termine la recherche, et l'on est tranquille. Le mouvement de raison qui a commencé par l'intuition des principes y revient en y résolvant les conclusions. On s'y repose. Mais dans la foi, assentiment et mouvement de pensée sont comme parallèles, parce que l'assentiment n'est pas causé par le mouvement de pensée, par la recherche intellectuelle, mais par la volonté, comme on l'a dit. Alors, parce que l'intelligence ne se trouve pas fixée en un point comme dans son

(1) « In cognitione autem fidei invenitur operatio intellectus imperfectissima quantum ad id quod est in parte intellectus, quamvis maxima perfectio invenitur ex parte objecti. » (III Gent., c. 40.)

(2) « Voluntas imperat intellectui credendo, non solum quantum ad actum exsequendum, sed quantum ad determinationem objecti. » (Qu. disp. de Virt. in communi, art. 7.)

terme propre, qui est la vision d'un intelligible, son mouvement en cet état n'a pas cessé : elle se remue encore, elle est en quête relativement aux objets de sa croyance, bien qu'elle y donne un très ferme assentiment. Car, pour ce qui proprement la regarde, elle n'est point satisfaite : elle n'est pas fixée en un point comme en son terme propre, mais fixée par l'action d'un agent extérieur. Et c'est pour cela qu'on dit que l'intelligence du croyant est prisonnière » (*De Verit.*, qu. 14, art. 1).

Ne pas voir le Dieu aimé par-dessus tout, c'est le malaise et la souffrance de l'intelligence chrétienne, durant tout le voyage terrestre.

« Qu'est-ce que Dieu ? » demandait avec insistance le petit Thomas d'Aquin aux moines du Mont-Cassin à qui ses parents l'avaient confié tout enfant.

C'est pour répondre à question pareille que l'Église enseignante et les théologiens, concurremment et chacun à leur manière, la première en affirmant comme ayant autorité de par l'Esprit-Saint, les seconds en raisonnant à la façon philosophique et au moyen de leurs systèmes, travaillent au cours des âges à nous organiser, à partir du donné révélé reçu par la foi, une science de Dieu. Science véritable, qui possède une réelle valeur spéculative, qui donne de Dieu une connaissance certaine et un concept propre, suffisant pour le distinguer de tout ce qui n'est pas Lui. Mais science imparfaite nécessairement et condamnée à le demeurer jusqu'à la fin. Elle aura beau progresser dans son expression en face des attaques de l'erreur, sous la poussée des besoins de l'âme chrétienne, et grâce aux efforts de pénétration des théologiens de génie, elle portera toujours cette tare originelle, qu'à la différence de toute autre science, elle part de principes inévidents pour tout homme de ce monde, et que le reste s'en ressent (I[a], qu. 1, art. 2). Cette théologie, la première des sciences à considérer son objet, n'est en définitive pour notre intelligence qu'une connaissance analogique de Dieu par le moyen des réalités sensibles qui seules sont à notre portée et dont il nous faut partir pour monter vers le Créateur.

Or on aura beau y choisir les perfections qui ne comportent *d'elles-mêmes* aucune déficience, par exemple l'acte, la substance, la personne, la Vérité, la Bonté, la Beauté, l'Intelligence, l'Amour.... et les abstraire formellement de toutes les scories du créé pour ne garder que leur pure valeur d'être, et ainsi les attribuer à Dieu, — car tout ce qui a valeur d'être doit se trouver en lui avant même que la créature n'y participe, — on aura beau faire, il faudra bien reconnaître que cette idée, une fois devenue propre à nous désigner Dieu, n'est plus pour notre intelligence débile qu'une idée obscure. Car c'est en condamnant en elle tous les modes défectueux, qui contribuaient pourtant à la rendre claire pour nous, que nous arrivons à atteindre Dieu. Nous l'atteignons donc, c'est vrai, mais en nous heurtant à la ténèbre divine (1).

On nous raconte que saint Thomas, plusieurs mois avant sa mort, du 6 décembre au 7 mars, s'arrêta d'écrire. « Suspendit organa scriptionis », comme dit Barthélemi de Capoue au procès de canonisation. Cependant la *Somme* restait inachevée, et Frère Renaud le pressait : « Mon Père, comment avez-vous abandonné un si important ouvrage que vous aviez entrepris pour la gloire de Dieu et pour l'illumination du monde ? — Renaud, répondit-il, je

(1) « Alia nomina dicunt esse determinatum et particulatum ; sicut sapiens dicit aliquod esse ; sed hoc nomen *Qui est* dicit esse absolutum et indeterminatum per aliquid additum ; et ideo dicit Damascenus quod non significat quid est Deus, sed significat quoddam pelagus substantiae infinitum, quasi indeterminatum. Unde quando in Deum procedimus per viam remotionis, primo negamus ab eo corporalia ; et secundo etiam intellectualia secundum quod inveniuntur in creaturis, ut bonitas et sapientia ; et tunc remanet tantum in intellectu nostro quia *est* et nihil amplius : unde est sicut in quadam confusione. Ad ultimum autem, etiam hoc ipsum esse, secundum quod est in creaturis ab ipso removemus ; et tunc remanet in quadam tenebra ignorantiae, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viae pertinet, optime Deo conjungitur, ut dicit Dionysius (Cap. VII, de div. nom.) : haec est quaedam caligo in qua Deus habitare dicitur. » I Sent., dist. 8, qu. 1, art 1, ad 4. — Cf. I, qu. 13, art. 3 et 6.

ne puis plus, car tout ce que j'ai écrit me paraît comme de la paille ! »

Il y avait là autre chose qu'un acte d'humilité. C'était le témoignage singulièrement expressif sur les lèvres du Docteur qui mieux que nul autre avait su parler de Dieu, du besoin éprouvé par l'âme sainte de saisir l'objet de sa charité davantage que la raison, même aidée de la foi, ne le peut donner ; et c'était aussi l'affirmation que Dieu ne laissait pas ce besoin sans réponse et lui accordait satisfaction dans la mesure du possible. En ces derniers mois surtout, pendant qu'il célébrait la messe principalement, Thomas d'Aquin se trouvait favorisé d'une contemplation mystique très éminente et expérimentait une sorte d'avant-goût de la vision céleste dans laquelle il allait bientôt entrer (1). Il réalisait mieux que jamais pour son compte la parole qu'il avait écrite en commentant la première Épître aux Corinthiens : « La vision spirituelle du Seigneur donne joie aux contemplatifs en leur offrant des avant-goûts, comme fait l'hôtelier qui donne d'abord un peu de vin : goûtez et voyez comme le Seigneur est doux (2). »

Qu'est-ce donc que cette contemplation mystique ? En quoi consiste-t-elle ? Nous le verrons dans de prochains articles.

Mais dès maintenant les principes en sont posés, par le fait que nous avons établi l'existence du Saint-Esprit en nous comme cause de notre charité d'une part, et son Habitation à titre d'ami au plus intime de notre être d'autre part. Nous n'aurons qu'à tirer les conséquences. La présence de Dieu dans le centre de l'âme des justes, c'est la source et le terme de la contemplation mystique.

F. D. Joret, O. P.

(1) Cf. Didiot, *Vie de S. Thomas*, ch. xi.

(2) « Visio Domini spiritualis... dat lætitiam contemplantibus, praegustationes offerendo, sicut tabernarius modicum vini : gustate et videte quoniam suavis est Dominus. » In I Cor., ix.

Les temps liturgiques

I. — LA LITURGIE DANS LA VIE SPIRITUELLE

La liturgie catholique est une des sources les plus abondantes de la grâce pour les âmes qui la comprennent et qui savent l'adapter à leurs besoins spirituels. C'est sous ce rapport particulier que nous l'envisagerons ici. Laissant donc de côté toutes les questions d'ordre technique ou historique qui s'y rapportent, nous nous attacherons, pour répondre au but et au caractère de la Revue, à y puiser des leçons de vie chrétienne et de sainteté. Telle est, du reste, sa fin propre. Si l'Église l'a instituée et si elle en maintient, avec une vigilance rigoureuse, les admirables formes traditionnelles, — tout en lui appliquant la nécessaire loi du progrès inhérente aussi bien aux organismes sociaux qu'aux organismes individuels, — c'est pour que les fidèles demandent aux souvenirs qu'elle évoque, aux enseignements qu'elle contient, aux bienfaits qu'elle implore, des moyens sûrs de se détacher des choses de ce monde et de mieux s'unir à Dieu par la charité.

On a dit que la liturgie était un drame : le plus passionnant et le plus sublime de ceux qui peuvent être offerts à la contemplation de l'esprit humain. Rien de plus vrai. Ses péripéties se déroulent chaque année d'un Avent à un autre Avent, avec une variété, une unité et une grandeur qu'on chercherait vainement ailleurs, même dans les religions les plus fastueuses de l'Orient. Tertullien disait déjà à ses contemporains : « Ce que vous avez dans vos cirques

et dans vos théâtres, nous l'avons bien mieux dans nos églises. » Les hommes de notre temps, comme ceux de l'époque de Tertullien, se passionnent pour les fables humaines représentées dans les théâtres modernes. Or, que sont les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art dramatique à côté des merveilleuses histoires que nous représente chaque jour la liturgie ? Elle fait pour ainsi dire revivre devant nous, sous une forme sensible, les plus grands événements qui se soient produits dans le monde, et les seuls qui comptent, depuis l'origine des choses : la Création, la chute de l'homme, l'Incarnation du Verbe divin, la vie terrestre du Sauveur, sa mort, sa Résurrection, sa gloire, — et tous ceux qui s'y rattachent par des liens essentiels : les combats de Satan, le péché, les tentations, le jeu tragique des passions humaines, la lutte pour l'Éternité...

Drame vraiment passionnant par la trame générale de son action. Mais son intérêt s'accroît à un bien plus haut degré encore par le fait que chacun de nous y joue un rôle important et décisif. Nous y participons constamment d'une façon effective, et de la place que nous y choisissons dépend notre destinée heureuse ou malheureuse. Le Sauveur est mort sur le Calvaire pour le salut personnel de chacun de nous. Voilà le fait. Nous restons libres d'en bénéficier ou de nous perdre. Et voilà le nœud du drame, auquel tout le reste se rattache : *omnia propter electos*. Si l'Église le renouvelle annuellement et chaque jour sous nos yeux, c'est pour que nous ne soyons pas tentés de l'oublier et pour que nous y cherchions le secret de notre salut.

Nous sommes ici en plein divin. Quiconque regarde et suit ce drame sans parti-pris et sans préjugés, en sent, comme d'instinct, la transcendance absolue. Des incroyants se sont convertis, surtout au cours du XIXe siècle, au seul spectacle des cérémonies de l'Eglise exécutées avec la foi, la simplicité et la perfection qu'elles réclament. Ils ne furent pas seulement frappés par leur incontestable beauté. La beauté, — peut-être sous certains rapports plus écla-

tante, — on la trouverait aussi ailleurs. Il y eut au principe de leur transformation spirituelle autre chose que de simples impressions d'esthètes. Aidés par la grâce divine qui ne fait jamais défaut aux consciences droites, ils comprirent qu'il y avait dans le culte catholique un élément intime et supérieur de beauté qui dépassait toutes les possibilités humaines.

C'est la présence de cet élément divin qui donne à la liturgie sa vertu de sanctification ; vertu manifestée plus rarement dans des faits extraordinaires de conversion comme ceux dont on vient de parler, et de façon habituelle et fréquente dans les âmes qui s'en appliquent les fruits.

Malgré un fort courant d'idées créé depuis un certain nombre d'années parmi les fidèles, en faveur de la liturgie, beaucoup trop d'entre eux oublient encore ou même ignorent les trésors spirituels qu'elle contient. C'est un malheur. Sans exagération, on peut considérer cette méconnaissance théorique ou pratique de la valeur du culte chrétien comme une des grandes causes, à côté de beaucoup d'autres d'ordre divers, de la décadence religieuse de notre temps et de l'affaiblissement général dans les âmes de ce que j'appellerai l'esprit de contemplation. Le sens des grandes réalités mystiques et des communications supérieures de l'âme avec Dieu s'est considérablement affaibli. On n'en trouve, en somme, que de rares manifestations. Les âmes aujourd'hui qui dépassent les limites de la vie illuminative ou même simplement purgative ne sont peut-être pas très nombreuses. Elles étaient autrefois légion.

Le peuple chrétien, surtout au moyen âge, avait une science plus élevée et plus vécue des cérémonies de l'Église. Il en connaissait la signification et les richesses et y participait effectivement. Aussi les longs offices, par exemple ceux du Dimanche ou de la Semaine Sainte, ne lui paraissaient pas fastidieux comme à beaucoup de fidèles de nos jours. Il passait volontiers les nuits en prière, — j'entends la prière liturgique commune, — parce qu'il jouait un rôle

actif et intéressé dans la portion du « drame » qui était représentée et parce qu'il en sortait plus éclairé, plus fort, plus ardent pour les luttes quotidiennes de la vie.

Aussi les grâces de choix qui font les grands « mystiques » et les grands « contemplatifs » tombaient bien plus nombreuses et bien plus puissantes sur des âmes mieux préparées, par cette compréhension vivante de la prière ecclésiastique, à les apprécier et à les recevoir. Qu'on ne se méprenne pourtant pas sur notre pensée. Nous ne voulons pas dire que la liturgie soit l'unique moyen de se disposer à la réception de grâces supérieures, et que tous ceux qui en font une des bases de leur vie spirituelle doivent s'élever à des états privilégiés d'oraison. Nous affirmons simplement qu'elle contient, à ce point de vue, des ressources particulièrement abondantes et efficaces ; que ce contact continuel avec le souvenir de la vie du Sauveur et des interventions surnaturelles de Dieu dans le monde, cette méditation en quelque sorte ininterrompue des mystères de la Rédemption et cette participation immédiate à la prière publique de l'Eglise, doivent donner aux âmes plus d'aptitude à se laisser pénétrer, éclairer et conduire par les dons de l'Esprit-Saint.

A plus forte raison, pouvons-nous affirmer maintenant sans réserve que la liturgie sera pour tous, moyennant la mise en œuvre parallèle des autres moyens, une des voies les plus sûres pour arriver à la pratique parfaite des vertus chrétiennes. Les raisons qui précèdent gardent évidemment ici toute leur force.

Malheureusement, donc, pour un trop grand nombre de fidèles, la liturgie est un livre mystérieux et fermé. Les cérémonies de l'Église se déroulent sous leurs regards avec leur majesté habituelle. Ils sont là comme devant un théâtre étranger où se joueraient des pièces splendides, mais dont ils ignoreraient la langue, et dont les gestes extérieurs n'apporteraient à leurs esprits qu'une signification vague, incomplète ou nulle. Rien d'étonnant s'ils n'y trouvent ni intérêt ni bénéfice. La beauté de l'action leur

échappe : ils ne peuvent en suivre la trame. Et d'autre part, sans communication effective avec le drame même ils en perdent les fruits, au moins les principaux, les plus importants.

Leur âme, faite pour s'assimiler une nourriture supérieure, se prive ainsi d'une substance infiniment riche. D'où, la pauvreté plus ou moins grande de leur vie intérieure. Sans doute les Sacrements restent toujours le principal moyen, institué par Notre-Seigneur lui-même, d'acquérir la grâce, de la conserver et de l'accroître. La doctrine que nous exposons ne peut nullement avoir pour effet d'en diminuer, aux yeux de nos lecteurs, l'importance primordiale. Tout au contraire.

Le sens pratique de la liturgie et des cérémonies religieuses doit avoir pour résultat de les mettre en plus grande valeur par rapport à nous et de nous aider à les mieux utiliser pour notre progrès spirituel. Il y a sans doute des cas où une plus grande ferveur personnelle établit, en quelque sorte, une compensation, en méritant par ailleurs à l'âme les grâces qui lui manquent de ce côté. Mais de tels faits n'infirment en rien la force des principes que nous avons formulés.

Il n'en reste pas moins que même dans ces cas, en définitive, il y a une richesse qui se perd et des énergies surnaturelles qui restent inutilisées. Car cette ferveur supposée comme une sorte de suppléance ne ferait encore que gagner par la mise en pratique des grâces attachées à la liturgie. Et ainsi on peut établir comme règle qu'une âme sera d'autant plus apte à recevoir les grâces sacramentelles, qu'elle aura une vie liturgique plus développée. Prenons par exemple la sainte communion. La méthode la plus sûre pour se préparer à recevoir le Corps du Sauveur ne consistera nullement à s'isoler des rites sacrés accomplis par le prêtre à l'autel, pour produire plus tranquillement dans le for intime de la conscience des actes de dévotion, mais bien plutôt à suivre avec piété les paroles et les cérémonies de la messe, à se pénétrer de leur sens et se livrer

pleinement aux pensées et aux affections qu'elles inspirent. On se met par ce moyen à l'abri de toute illusion possible et en état de recueillir le maximum des trésors surnaturels contenus dans la Sainte Eucharistie. Et par exemple encore un fidèle qui se préparerait à la confession par l'assistance liturgique à la sainte messe, c'est-à-dire en somme par la méditation des souffrances et de la mort de Jésus, dont la messe n'est que la reproduction sacramentelle, ne serait-il pas excellemment disposé à recevoir le pardon de ses fautes dans le sacrement de Pénitence ?

L'oraison mentale qu'on recommande si instamment, et à juste titre, à tous ceux qui veulent pratiquer une vie chrétienne sérieuse, aurait largement son compte aussi dans l'amour et la pratique de la liturgie. Les états de sécheresse que les personnes adonnées à la piété traversent souvent au cours de leurs méditations proviennent, dans bien des cas, de la pauvreté de leurs inspirations. Or, elles en trouveraient surabondamment non seulement dans les textes liturgiques si variés, si beaux, si pleins de doctrine et d'onction, mais encore dans le chant, dans les cérémonies, dans le symbolisme admirable de tout ce qui constitue le culte chrétien. Grâce encore à cette « méthode », les heures consacrées à la méditation et à l'oraison mentale seraient sans doute bien mieux occupées et beaucoup plus fructueuses. Dans les anciennes règles monastiques du moyen-âge, par exemple dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs, il n'y avait pas d'heure déterminée consacrée à cet exercice spécial de la méditation auquel depuis, pour de multiples raisons, les maîtres de la vie spirituelle ont, très justement d'ailleurs, attaché tant d'importance. Et cependant, on trouvait alors, dans les couvents et les monastères, d'innombrables âmes religieuses possédant un don de contemplation que l'on n'atteint plus aujourd'hui, à un si haut degré, du moins, et de façon si étendue. On était à cette époque moins distrait par les exigences multiples et dissipantes d'une vie extérieure compliquée, et l'on vivait davantage, parce qu'on en comprenait mieux le sens et l'importance, de la liturgie chrétienne.

Car il ne suffit pas de la comprendre; il faut en vivre. La vie, par définition, est inhérente à l'être qui la possède; c'est un principe intérieur d'où émane toute activité. Elle est, au même titre, ininterrompue. On ne conçoit pas un principe vital qui cesserait, un instant, son rôle essentiel de créateur de mouvement; cet instant serait le contraire de la vie : la mort.

Ce n'est donc pas assez, pour « vivre » de la liturgie, d'assister de temps en temps et superficiellement à quelques offices, le dimanche par exemple et les jours de grandes fêtes. Ce minimum peut être suffisant pour mettre la conscience en règle avec les Commandements. Il ne l'est pas pour le plein épanouissement de la grâce et des vertus dans l'âme du chrétien.

Pour atteindre ce résultat on s'appliquera, pendant tout le cours de l'année, je dirai même chaque jour, à suivre le développement du cycle liturgique et des fêtes, — avec l'alternance des offices du Temps et des Saints — tel que l'Église l'a établi depuis l'origine, et à en recueillir successivement les fruits surnaturels. Chaque période de l'Année religieuse a un caractère particulier et apporte à l'âme des grâces spéciales.

Car les mystères qu'elle représente et qu'elle commémore sont multiples et variés : ils le sont en eux-mêmes ; ils le sont aussi par la diversité des bienfaits divins qu'ils contiennent. Sans doute la Rédemption de l'humanité s'est accomplie principalement et définitivement par la mort de Jésus sur la croix. Si le Fils de Dieu s'est incarné, c'est pour accomplir ce grand sacrifice sur le Calvaire et l'offrir à la Justice divine pour le rachat des pécheurs. Néanmoins tous les actes, quels qu'ils soient, accomplis par l'Homme-Dieu, chacun des mystères dont sa vie terrestre se compose, les plus humbles et les plus cachés en apparence, comme les plus éclatants et les plus glorieux, ont une valeur rédemptrice infinie. Chacun d'eux suffit pour réaliser dans les âmes des miracles de pardon, de sainteté et de salut.

C'est pourquoi la sainte Église nous rappelle les principaux d'entre eux pendant l'année liturgique. Elle veut que nous les méditions les uns après les autres. Elle nous y aide par toutes les formes de son culte. Elle ne néglige rien pour nous en faire comprendre la beauté et le prix. C'est un devoir pour nous de répondre à ses invitations en nous efforçant de recueillir, au fur et à mesure de leur développement rituel et en proportion des besoins spirituels de nos âmes, les grâces spéciales dont nous avons parlé.

Le premier bénéfice, le plus important, sera une augmentation de la grâce sanctifiante et de la charité. Mais comment, selon les diversités liturgiques successives, la grâce sanctifiante qui est substantiellement la même en toutes les âmes, une participation à la nature divine, — *consortes divinæ naturæ* (1), — peut-elle revêtir des caractères différents ? Assurément sa nature est invariable. Mais sur ce fond essentiel se greffent des modalités et des activités diverses exigées par la complexité en quelque sorte infinie de la vie spirituelle. A ces modalités et à ces puissances répond exactement la variété des mystères rappelés dans les rites et les cérémonies de l'Église.

Sans vouloir établir une rigueur absolue de comparaison qui risquerait de fausser la doctrine sur ces graves questions, ne se passe-t-il pas quelque chose d'analogue dans les sacrements ? Ici encore, la grâce qu'ils nous communiquent est la même quant à sa nature. Cependant si on les considère par rapport aux effets qu'ils produisent dans l'âme, leurs caractères sont différents et la grâce qui résulte de chacun d'eux revêt, à certains points de vue, des formes distinctives. Cela résulte du fait que Notre-Seigneur en a institué sept dans l'Église, au lieu de se contenter d'un seul, ce qui eût suffi s'il y avait eu identité, dans tous les cas, d'exigences spirituelles. Tel est aussi l'enseigne-

(1) II Petr., I, 4.

ment de S. Thomas (1) et des théologiens, repris et sanctionné par le Catéchisme du Concile de Trente (2).

De même chacun des sacrements favorise plus particulièrement l'éclosion et le développement de telles ou telles vertus, par exemple, la confession de la pénitence, l'Eucharistie de la charité, etc.

Ce double résultat est produit avec des moyens différents, *ex opere operantis* et non plus *ex opere operato*, plus efficacement toutefois que par d'autres formes de dévotion, par la pratique de la liturgie suivie régulièrement et avec piété. On verra concrètement et plus nettement exposée cette doctrine au cours des études qui vont suivre, et à propos des divers « temps liturgiques ». Mais on peut déjà donner un exemple qui éclairera notre pensée. La fête de Noël qui nous rappelle, en des rites si touchants, la naissance de Jésus parmi nous, a pour effet de donner à notre âme une grâce ou un acroissement de grâce que les auteurs mystiques qualifient de naissance du Sauveur en elles. Elle met certaines vertus en un relief plus saisissant, et nous aide, par des grâces appropriées, à les mieux pratiquer.

Car, en plus de la grâce sanctifiante, le développement annuel de la liturgie nous offre des trésors inépuisables de grâces actuelles : lumières, affections, inspirations pieuses, élans, impulsions vers le bien, énergies intimes, en rapport à la fois avec la variété des fêtes et des cérémonies et les besoins spirituels de nos âmes. Chacun de nous l'a sans doute expérimenté plusieurs fois. Au retour notamment de certaines grandes fêtes, la Noël, l'Epiphanie, la Semaine Sainte, Pâques, la Pentecôte, l'Assomption, etc., frappés par la beauté et la splendeur des cérémonies, malgré l'insuffisance parfois de notre éducation liturgique, ne nous est-il pas arrivé de sentir notre âme envahie par des impressions de joie, de paix, de

(1) 3 P., q. 65, a. 1.
(2) Pars 2ª, XVIII.

tristesse, d'enthousiasme, ou par des sentiments de contrition, de détachement, d'amour, selon la diversité de la période religieuse où nous nous trouvions ? De telles impressions et, à plus forte raison, de tels sentiments ne sont pas toujours, nécessairement, de purs effets d'imagination ou d'exaltation sensible. Dieu les utilise comme moyens conformes à notre nature composée, pour arriver, en passant par nos facultés inférieures, au centre même de notre liberté et de notre responsabilité.

Si l'on veut donc tirer tout le profit possible de chaque fête de l'Église considérée sous son aspect liturgique, il importe avant tout d'étudier dans les multiples formes que revêtent les cérémonies religieuses — dans les textes, les prières, les chants, les instruments du culte, etc... — le vrai sens des rites chrétiens, d'y chercher, par delà les apparences, la moelle substantielle dont ils sont remplis, de se pénétrer de la doctrine, des enseignements et des leçons qu'ils contiennent et qu'ils expriment. Et cela non seulement dans les lignes générales, mais aussi dans le détail et dans les parties accessoires : accessoires à certains points de vue seulement ; car elles ont bien d'abord une valeur supérieure propre comme tout ce qui touche au culte divin ; elles ont, de plus, une valeur relative comme parties intégrantes et vivantes, quoique moins visibles, d'un grand organisme où tout, se rattachant à un même principe vital, contribue aux mêmes fins essentielles. L'âme de la liturgie ecclésiastique, c'est Notre-Seigneur Jésus-Christ ; une de ses fins principales c'est la sanctification des fidèles. Tout donc y revêt une importance de premier ordre. Rien ne doit y être négligé. Sainte Thérèse, qui se déclarait prête à donner sa vie pour le maintien d'une simple rubrique, ne disait rien qui ne fût pleinement conforme à la vérité et à la grandeur de cette doctrine.

Il faudra donc suivre quotidiennement, dans la mesure,

bien entendu, où la situation de chacun le permet, tout le développement des offices religieux. Chaque jour, fête ou férie, en apporte un aspect nouveau très beau toujours et très lumineux par lui-même, et qui contribue à mettre en un relief éclatant l'harmonie de l'ensemble. Chaque jour, si modeste, si effacé que soit en apparence son caractère liturgique, par exemple un « semi-double », une fête « simple », une férie des temps qui suivent la Trinité, est infiniment riche de ces grâces divines que la sainte Église y a voulu renfermer pour notre bien.

On rencontre aujourd'hui, et de plus en plus, des chrétiens éclairés qui suivent cette excellente méthode. Ils ne sauraient ni ne voudraient plus s'en départir. Ils y puisent des douceurs spirituelles qu'ils avaient inutilement cherchées à d'autres sources, mais surtout pour leur vie intérieure une nourriture qui s'adapte parfaitement à ce que nous avons déjà nommé son infinie complexité : *omne delectamentum in se habentem*. Il n'y a pas, dans leur existence quotidienne, une circonstance, un acte, une douleur, un besoin, un élan qui ne trouve dans cette pratique continuelle de la liturgie, et au moment voulu, la lumière, la force ou l'onction nécessaires pour les rendre surnaturellement méritoires.

Le meilleur instrument pour vivre ainsi « liturgiquement » c'est l'*Année liturgique* de dom Guéranger. Nous ne saurions assez le recommander à la piété des fidèles. Il suit pas à pas, détail par détail, tout le cycle des cérémonies et des offices de l'Église et réalise exactement de la sorte la méthode que nous préconisons.

Il ne peut être question évidemment, ici, de refaire un tel travail ni même de le compléter. Nous prendrons simplement dans chaque période de l'année ce qui nous paraîtra l'essentiel et comme la substance de la doctrine spirituelle que la sainte Église a voulu y renfermer. Nous nous attacherons avant tout, à peu près exclusivement, à montrer comment les âmes doivent l'utiliser pour leur sanctification.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

Une auxiliatrice de Lacordaire :
Anna Moës

L'histoire, celle qu'écrivent les historiens profanes, rappelle ces canevas où des petites filles brodent gauchement les premiers points d'une tapisserie. Ils marquent les lignes extérieures des faits palpables ; la merveilleuse trame des Causes fuit sous leurs doigts. Sans doute, des obscurités inaccessibles leur dérobent la plus vaste part du mystère humain ; nous ne saurons qu'au Jugement universel *le tout* de l'histoire. Mais on voudrait sentir chez les narrateurs d'événements connus une humilité tremblante vis-à-vis de cet Inconnu, l'adoration de l'invisible Main qui pousse, à travers l'imprévu des conjonctures, dans la gloire ou les catastrophes, les hommes, les groupes d'hommes et les peuples. La révélation des principes et des effets, leur concentrique intelligence, les Élus la voient, d'un coup d'œil, dans l'unité de la Lumière, comme peinte sur la rose d'un vitrail. En attendant, voici un épisode, entre mille autres, qui nous laisse suivre, au fond d'un clair-obscur miraculeux, un fil ténu des divines concordances.

Tout le monde sait qu'au lendemain de la Révolution, jusqu'en 1840, l'Ordre dominicain subit une phase de lamentable délabrement : « En France, en Allemagne, en Belgique, en Irlande, plus un seul couvent régulier... Il y en avait bien quelques-uns à travers l'Italie, mais en quel état ! La vie religieuse y était éteinte... Ils ne gardaient même plus les observances essentielles. Seules, les provinces d'Espagne pouvaient prétendre à sauver l'héritage de saint Dominique ; encore s'étaient-elles soustraites à l'obédience du maître général.

La révolution de 1835 allait d'ailleurs... saccager tous leurs couvents, à l'exception d'un seul. » (1)

Or, la restauration, on peut dire la résurrection de l'Ordre se fit avec une vigueur qui déconcerta les obstacles : le 9 Avril 1839, Lacordaire recevait, à Rome, l'habit des novices; soixante ans plus tard, les Frères Prêcheurs occupaient, dans l'univers, quatre cents couvents. Le grand point, pour Lacordaire et son coopérateur admirable, le P. Jandel, fut de rétablir les Dominicains dans la primitive observance, selon la règle du Moyen-Age. Les jeûnes, l'office de nuit, l'austérité conventuelle, la dure superposition d'une vie apostolique et d'une vie claustrale, ils ne se firent grâce de rien. Ce qui veut être chrétien ne peut l'être sans héroïsme. Ils le savaient ; mais, pour soutenir ce paradoxe d'énergie magnanime, ils eurent à ployer leur vouloir insoumis et, ensuite, à retremper chez leurs disciples une tradition d'ascétisme presque perdue.

Dans ce labeur, en apparence, surhumain, l'Aide infaillible leur réserva une très humble Auxiliatrice, d'autant plus puissante qu'elle était toute faiblesse, une pauvre fille lointaine, ignorant qu'ils existaient, comme ils ont, jusqu'à la fin, ignoré son existence. Sa mission était de pâtir et de mériter à seule fin que pût renaître la famille dominicaine ; et, avec chaque étape insigne de ce relèvement coïncidait, au fond de ses souffrances ou de ses extases, quelque signe prodigieux.

Anna Moës, Sœur Dominique-Claire de la Sainte-Croix, reste, maintenant encore, un nom à peine connu. Elle a été, cependant, une des plus extraordinaires mystiques du dernier siècle. Mais ce n'est point à cause de sa singularité que je voudrais, ici, la désigner à la vénération de ceux qui désirent le contact des Saints. Rechercher, dans l'ordre religieux, l'étrange pour l'étrange, c'est une faiblesse de dilettante curieux, comme le fut Huysmans, même après sa conversion. En approchant d'une âme telle qu'Anna Moës, une tout autre pensée nous incline : nous sentons notre indignité accablante ; mais, par cette vie extatique, nous atteignons les

(1) R. P. Bernadot, O. P. : *« L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIXe siècle : La Mère Claire Moës »*. Je m'appuie, pour cette étude, sur cet excellent opuscule, et j'utilise la biographie d'Anna Moës adaptée de l'allemand, d'après l'ouvrage de l'abbé Barthel : *La Mère Marie-Dominique-Claire de la Sainte-Croix* (Couvent des Dominicaines, à Limpertsberg, Luxembourg, 1910).

mondes sublimes où la bienheureuse fut admise, presque de plain-pied, dès ici-bas. Nos yeux, trop imbus de ténèbres, s'épurent et se consolent dans les blancheurs qui ont touché son visage.

Seulement, pour voir à travers elle un peu de ce qu'elle vit, il faut se soumettre aux possibilités du mystère, répudier le vieil homme, les préjugés scientistes, la peur du surnaturel, et ne plus hocher une tête dédaigneuse ou méfiante quand résonnent les mots : *miracle* ou *mystique*. Je connais des croyants qui ont lu, dans leur enfance, les récits des Saintes Écritures ; ils admettent que, parfois, au long d'un passé proche de la légende, des Anges aient apparu à des hommes exceptionnels, à Jacob, à Tobie, à Saint Joseph. Mais, si on ose leur raconter d'une petite fille de notre temps qu'elle eut, dès son baptême, la présence lucide de son Ange gardien, qu'elle reçut par son entremise des intuitions transcendantes, leur premier mouvement sera un recul de scepticisme, non un sursaut de ferveur joyeuse : Cette personne, lorsqu'elle s'avoua, plus tard, comblée de privilèges exorbitants, ne fut-elle pas dupe d'une rétrospective autosuggestion ? Et puis, les mystiques, les femmes surtout, peut-on croire ce qu'elles ont cru sentir, entendre et contempler ?

« Mystique », dans des milieux où l'on prétend avoir la foi, équivaut à : exalté, morbide, follement crédule. La note de mysticisme est dangereuse pour ceux et celles qui en sont frappés. Il y a, c'est trop évident, une zone à maintenir entre le vrai et le faux mysticisme, entre les visions réelles et les imaginaires (1). Le surnaturel a, d'ailleurs, pour se manifester, bien d'autres moyens que les visions. On n'en affecte pas moins de confondre avec les visionnaires les mystiques ; et on qualifierait sans peine d'halluciné quiconque rencontre Dieu familièrement dans l'intimité du cœur ou dans des signes tangibles.

(1) Les théologiens l'ont nettement définie (ainsi, le cardinal Bona dans son traité *De discretione spirituum*). En fait, l'Eglise n'impose à notre créance aucune révélation privée. Mais quand un homme ou une femme ont vécu une vie de sainteté authentique et éminente, il n'est pas admissible que leurs visions aient été constamment illusoires, ou mal interprétées par eux. Ne l'oublions pas au reste : dans la langue exacte de la théologie, une âme *mystique*, c'est une âme élevée à l'état d'union intérieure, sans qu'elle ait nécessairement des révélations.

Et pourtant, devraient se dire ces croyants incrédules, s'il existe des Anges, des Saints, une Vierge Marie, un Christ ressuscité, et, au centre d'une gloire sans limites, Trois Personnes éternellement agissantes, les suppose-t-on claquemurés en leur Paradis, absents des choses qui se passent dans le royaume de l'Homme, image de Celui qui *est*? La Lumière veut illuminer, la gloire se dilate, l'Amour se donne ; et comment des vestiges n'attesteraient-ils pas ces visites de la Béatitude à notre misère, de la Justice à notre iniquité ? Ce n'est point la faute de la Splendeur cachée si notre condition pécheresse lui résiste, si les Puissances d'en bas nous tirent à elles de tout leur poids. Chaque homme vient en ce monde avec la clarté du Verbe ; et certaines créatures, élues selon des fins nécessaires, sont envahies, en naissant, par de célestes prédilections ; l'intégrité des dons est restituée, en leur âme, autant qu'elle peut l'être, au genre humain ; elles ressuscitent une part du premier Paradis, de cet état où l'Image de Dieu parlait à Dieu, comme un fils parle à son père, étant constituée « peu au-dessous des Anges », dit le Psalmiste dans ce Psaume VIII qui articule, sur les privilèges des Saints, d'ingénues et magnifiques vérités : « De la bouche des petits enfants qui tètent tu as tiré la louange parfaite, et cela, à cause de tes ennemis... »

Les Saints ne sont pas des anormaux. L'anormal, c'est l'homme enfoncé dans l'illusion des appétits, caricature bestialisée de la race divine qu'eux seuls rétablissent près de l'originelle perfection ; et leurs souffrances, en partie volontaires, ne sont qu'une conformité aux douleurs glorieuses d'une Rédemption qui, par eux, développe sa plénitude.

Si on met en doute le miracle de cette renaissance paradisiaque, on ne peut rien comprendre à une vie tissue de prodiges, comme celle d'Anna Moës.

Elle était née en 1832, à Bous, village riverain de la Moselle, dans ce catholique Duché de Luxembourg dont les Dominicains, puis les Jésuites avaient fait un bastion contre l'hérésie. Son père était un instituteur, sa mère, une femme de piété simple, semblable à d'autres du pays. Vingt-quatre heures après sa naissance, Anna fut baptisée ; mais ce baptême s'accompagna de circonstances intérieures que sa mémoire transcrivit extraordinairement :

« Eclairée, dit-elle, par une lumière surnaturelle, j'acquis

aussitôt le plein usage de ma raison. Cette lumière, qui formait trois rayons quoique n'étant qu'une lumière, fit connaître clairement à mon âme le Dieu un et trine, Créateur, Rédempteur et Sanctificateur, mon attitude en face de lui en tant que créature et les dons qu'il me faisait par le Saint Baptême. En même temps, Dieu me fit connaître la vocation de ma vie entière : ma mission au sujet de l'Ordre de Saint Dominique et de la fondation d'un couvent de religieuses contemplatives selon l'esprit du Saint Patriarche. Le Seigneur m'annonçait qu'il me demanderait des prières et des souffrances continuelles en vue de ce but et me laisserait en proie aux persécutions des hommes et des esprits infernaux. Saint Dominique et Sainte Catherine de Sienne, accompagnés d'une foule de Bienheureux de l'Ordre, assistaient à la cérémonie (1). »

Dans le récit d'un fait humainement invraisemblable Anna ne laisse vibrer aucune emphase ; son humilité ni ne s'étonne ni ne s'embarrasse. Elle relate ce qui advint, comme la Moselle, entre ses rives, répète, sous son miroir tranquille, les vignes de ses coteaux. En dépit des commotions qui la heurtèrent au dedans et au dehors, jamais elle ne semble s'être départie de ce calme robuste et d'une simplicité presque impersonnelle. Il ne faudrait pas chercher en ses paroles les violences fulgurantes d'une Angèle de Foligno, les hauteurs d'une Sainte Thérèse. Sa précocité surnaturelle n'admet qu'une explication, l'influx d'une force sanctificatrice qui dénouait dans l'enfant nouveau-né les facultés supérieures d'une intelligence hâtive.

A six semaines, se souvenait-elle, déjà elle pouvait répondre à son Ange gardien, si elle ne parlait pas encore aux hommes. Dès l'Avent de 1832, selon l'impulsion de l'Ange, elle faisait pénitence, trois jours par semaine, refusant le sein et se privant de sommeil le Mercredi, le Vendredi et le Samedi. On lui disait qu'elle était mignonne ; elle ouvrit la bouche pour articuler : « Admirez Jésus, seule et vraie Beauté. » Elle l'adjura de la rendre laide, et un mal, dont elle fut longtemps défigurée, lui tomba sur les yeux. Mais la compagnie des Anges la récréait de ses souffrances : elle voyait souvent un Ange sous l'apparence d'un enfant de cinq ans, « à l'air doux et triste, la

(1) Extrait des comptes-rendus de conscience écrits par Sœur Claire selon la volonté de son directeur, et classés par ordre chronologique.

tête un peu inclinée, les mains croisées sur sa poitrine. » Il l'appelait sa petite sœur, la prenait par la main, l'emmenait dans des prairies où jouaient avec elle d'autres Esprits bienheureux, et dans une mystérieuse école, pour apprendre à lire sur une ardoise d'or.

Son obéissance aux Anges, loin de la réduire à une béatifique domesticité, augmentait sa conscience d'être libre :

« Dieu, écrivait-elle, me laissait libre d'être bonne ou mauvaise. Il permettait souvent que je fusse assaillie de tentations de toutes sortes ; à côté de cela venaient les inspirations intérieures et les secours des anges pour m'encourager à aimer le bien et à fuir le mal ; *mais toujours je sentais ce pouvoir de choisir entre les deux voies.* »

A quatre ans, elle demanda que ses souffrances fussent aggravées, et son corps se couvrit de pustules, d'abcès, devint un objet de répulsion. Sa mère, comme honteuse d'elle, l'abandonnait souvent, dans un coin sombre de la maison, à la tendresse de l'ange qui la visitait.

Il lui apprit, à cinq ans, l'usage de l'oraison mentale. Seulement elle eut une peine extrême « à se mettre dans l'intelligence la notion d'un pur esprit ». Quand elle sut que le Christ avait porté une couronne d'épines, elle voulut s'en tresser une, alla dans l'église la montrer au Seigneur en croix pour qu'il vît « si elle était bien ». Et, la nuit, elle se l'enfonçait autour des tempes. Trois heures de sommeil lui suffisaient : « Ce sommeil si court, disait-elle, rafraîchissait mon esprit et mon corps d'une façon merveilleuse, comme si j'avais reposé une nuit entière. »

A six ans, elle prononça le vœu de virginité perpétuelle, de même que Sainte Rose de Lima l'avait fait en sa cinquième année, et Sainte Catherine de Sienne, à sept ans.

Vers la fin d'octobre 1840, ses maux d'yeux s'étant atténués, son père la prit dans son école ; elle savait déjà tant de choses, on ne comprenait pas comment, qu'il la chargea d'instruire et de garder une partie de ses petites compagnes. Un des signes propres de sa mission devait être d'unir incessamment une vie d'action extérieure à une vie extatique. Par là, elle configurait dans son idéal l'Ordre dominicain dont « aucun mortel, jusqu'alors, ne lui avait parlé ». C'était pourtant aux fins de son avenir qu'elle jeûnait, veillait, se flagellait. Et, justement, durant ces années-là, après de terribles conflits inti-

mes où « son âme tombait sous lui, comme un cavalier sous son cheval », Lacordaire décida cette chose inouïe : refaire au XIXe siècle ce qu'avait créé, au XIIIe, Saint Dominique. L'impiété des temps allait fléchir devant sa fougue de conquête, l'Église servit ses desseins. Pour sa victoire, qui défia toutes les prévisions, un élément de force incalculable fut la pénitence d'Anna, spécialisée à cet effet, toute la somme des austérités qu'elle insérait dans les douleurs omnipotentes de la Passion.

Elle cessa bientôt d'aider son père à l'école ; mais elle s'occupait du ménage ou travaillait aux champs depuis l'aube jusqu'au soir et n'en continuait pas moins des jeûnes intraitables : les jours où la voix intérieure lui interdisait de se nourrir, si elle désobéissait, des souffrances pires que celles de la faim la corrigeaient. « Je veux que tu sois forte uniquement par ma grâce, » commandait la voix.

Un tel régime n'ôtait rien à sa vigueur paisible. Le P. Engler, jésuite, son cousin, qui l'avait longtemps fréquentée, attestait de son caractère : « Anna est une vraie virago, portant une âme virile dans un corps de femme, *bien plus personne de tête que de sentiment*. Elle est d'humeur tranquille, égale, plutôt joyeuse. »

Elle s'évertuait à cacher ses extases, et une jeune fille dont elle fit ensuite la première associée de sa vie religieuse, Anna Engel, la représente à l'église, « très simplement, presque pauvrement vêtue, debout près d'un confessionnal comme si elle eût craint de prendre la place d'une autre personne dans un banc ou sur une chaise... Jamais elle ne me révéla rien de son intérieur qui pût donner une haute opinion d'elle. »

Cependant, elle demeurait avertie des répercussions immenses qu'obtenait sa vie obscure. Le jour de la fête du Sacré-Cœur, en 1849, elle sut qu'un événement considérable, avec son aide, se préparait pour l'Ordre dominicain ; et le jour de Noël 1850, il lui fut révélé que cet événement était accompli, mais elle en ignora les conjonctures. Or, le pape Pie IX, « passant par dessus les pouvoirs du Chapitre général », venait de nommer, le 1er octobre 1850, vicaire général de l'Ordre, le Père Jandel, prieur du couvent de Nancy. Lacordaire déclara cette nomination « miraculeuse », personne ne s'y attendait ; on peut dire qu'elle allait être le salut de l'Ordre revivifié. Les hommes prédestinés sont irremplaçables. Il fallait un Supé-

rieur comme le Père Jandel, un Saint et un prudent, un homme d'un zèle tenace, positif à la manière des grands mystiques, pour imposer partout la règle primitive, la faire durer, ranimer, avec l'esprit de renoncement, la volonté d'expansion, l'ardeur de savoir, la confiance de l'amour triomphant.

Quelles allégresses spirituelles concentre une pareille œuvre, et aussi quelles contradictions des puissances mauvaises, quelle résistance des orgueils, des sensualités, des paresses elle dut abattre, nous en suivons l'image réflexe dans les illuminations et les souffrances d'Anna Moës.

Le 20 janvier de cette année 1850, étant à la Messe, au moment de la communion, elle vit Jésus, en présence de la Vierge Immaculée, de Saint Dominique et de Sainte Catherine de Sienne, s'approcher d'elle, et lui passer au doigt l'anneau des épousailles éternelles. Cet anneau était d'or, avec des gemmes translucides où elle apercevait, perceptible à ses yeux surnaturalisés, le visage vrai de son âme.

Le même jour, elle reçut de Dieu un ordre écrasant, celui de fonder à Luxembourg un couvent de Dominicaines où seraient en pratique toutes les disciplines de la vieille observance :

« Les Sœurs imiteront fidèlement la vie cachée du Sauveur à Nazareth. Elles pourvoiront autant que possible à leur subsistance par le travail manuel. Leur monastère et leur façon de vivre seront très simples, leur vêtement pauvre et d'étoffe commune. Elles garderont les jeûnes et l'abstinence perpétuelle prescrite dans le grand Ordre. L'Office divin se fera aussi solennellement que possible ; les Matines auront lieu à minuit. La clôture et le silence seront strictement observés... Les sœurs s'exerceront, chacune selon sa mesure, à un complet renoncement, et regarderont comme perdue la journée où elles n'y auraient pas fait de progrès... Elles s'offriront chaque jour à Dieu en réparation de l'impiété des hommes, particulièrement des persécuteurs de l'Église, et pour obtenir à l'épouse du Christ la force et la victoire dans ses combats. »

L'exigence divine la consterna ; elle se jugeait indigne, incapable : fonder une maison d'un Ordre qui n'existait plus dans le pays, elle, fille de la campagne, dénuée de science, de prestige et d'argent ! Elle ne put, d'ailleurs, obéir aussitôt. Son frère, l'abbé Michel Moës, fut nommé vicaire à Septfontaines, près de Luxembourg, et il eut besoin d'elle pour tenir son

ménage, d'autant qu'il logeait aussi deux de ses frères plus jeunes. Anna se fit joyeusement sa servante. Il la traitait d'une façon dure, ne lui laissait, dans la journée, pas un moment de répit. Elle couchait en un réduit au-dessus de l'étable ; son plus jeune frère, dont la chambre était voisine, l'entendait, durant les oraisons de ses veilles, se cingler le corps jusqu'au sang. Elle lavait, avant l'aube, le plancher, pour qu'on n'y surprît aucun vestige de ses flagellations.

Deux ans plus tard, l'abbé Moës mourut d'une maladie soudaine ; Anna eut la vision de son Purgatoire, et, afin de l'abréger, en assuma une part effrayante. L'expérience de ces tourments lui permit de consigner une admonition salutaire et profonde :

« Les souffrances d'une personne dont l'âme est unie au corps ne peuvent en aucune façon équivaloir aux souffrances des âmes séparées. Ici-bas, une seule douleur très forte affecte tellement le corps entier, qu'au cas où une douleur plus faible vient s'y ajouter, elle est en quelque sorte absorbée. Mais, dans ces souffrances de l'autre monde, on sent tout à la fois avec une telle intensité qu'on semble être, en quelque sorte, multiplié pour être plus accessible à la douleur. »

Elle n'eut pas simplement à endurer les tortures qu'appelait sur elle son libre vouloir compatissant. Sauf le Curé d'Ars, il n'y a pas eu, peut-être, au siècle dernier, une créature harcelée par les démons, comme Anna Moës le fut presque jusqu'à sa mort.

Cette persécution lui avait été prédite, en 1859, le jour de la fête du Sacré-Cœur, dans un transport où elle contempla Jésus sous sa couronne d'épines, et le cœur lacéré de plaies. L'épreuve commença par des tentations bizarres, qui allèrent en s'exaspérant, à mesure qu'Anna s'enhardissait contre elles et les méprisait. La ceinture de fer qu'elle portait autour des reins disparaissait sans qu'elle pût s'expliquer comment. Tantôt des images obscènes la hantaient, tantôt des bêtes hideuses fourmillaient à travers sa chambre. Si elle voulait proférer le nom de Jésus, des doigts lui serraient la gorge, l'étranglaient. Quand elle prenait le chemin de l'église, il lui semblait qu'une nappe d'eau submergeait la campagne et qu'en avançant elle se noierait. Les exorcismes rompaient pour quelques journées ces obsessions. Mais, alors, elle était atterrée d'elle-même, sollicitée au suicide. Elle voyait sur la table une corde, un cou-

teau, du poison. Une fois même elle avala un réel poison, mais le rejeta aussitôt.

Pourtant, dans les intervalles de ces supplices, des joies extatiques la comblaient ; elle recevait en son âme toutes les gloires du Christ souffrant, les agonies de sa Passion transfigurées, et sur les suavités ineffables de cette agonie rédemptrice une de ses confidences ouvre un abîme de lumière :

« L'état dans lequel on se sent *fait penser à celui de nos premiers parents en l'état d'innocence* : les trois puissances, la mémoire, l'intelligence et la volonté, ne sont plus sous l'influence des suites du péché originel, et peuvent s'adonner sans entraves à leur activité supérieure. »

La compassion qui la transperçait en présence de l'Amour déchiré lui mérita de porter même sur sa chair les signes du crucifiement. Après une extase où elle avait senti le Sauveur ôter de son propre front la couronne d'épines pour lui en ceindre la tête, elle vit « avec effroi » que du sang avait coulé de son front jusqu'à ses vêtements. Le 30 Mars 1860, comme elle fut portée, en esprit « sous la Croix », un rayon, aigu comme une lance, partit du Cœur crucifié, transverbéra le sien, en fit couler du sang et de l'eau. Lorsqu'elle reprit ses sens, elle avait « une fièvre dévorante » et « le sang avait percé jusqu'à sa robe ».

« Le 6 Avril, le Vendredi-Saint, explique-t-elle, ayant suivi le Sauveur jusqu'au Calvaire dans une grande et ardente compassion, au moment où le doux Agneau fut attaché à la croix, une vertu mystérieuse sortit de lui pour dilater les puissances de mon âme et de mon corps. Une vive lumière me jeta par terre, m'étendit sur une croix mystique, et aussitôt des rayons lumineux, sortant des plaies du Sauveur comme des clous énormes, vinrent percer mes mains et mes pieds. La douleur fut telle que jamais je n'en avais éprouvé de pareilles dans mes extases. Le sang coula abondamment. Revenue à moi, j'eus beaucoup de chagrin de constater les plaies visibles sur mes mains. Je n'en parlai à personne et dissimulai mon état aux yeux de tous. »

Bien d'autres mystiques, et surtout des femmes, ont eu ce poignant privilège de la Compassion empreinte par des stigmates. Mais, chez Anna, ces phénomènes coïncidèrent avec une autre révélation : le surlendemain, jour de Pâques, l'ordre lui fut réitéré de fonder un couvent *dominicain* et le Christ lui

désignait même la maison où elle devait, avec Anna Engels, se retirer.

Elle consulta des religieux ; son projet paraissait extravagant, ils y mirent obstacle. L'un voulait faire entrer Anna Moës chez les Franciscaines garde-malades, un autre dans un Carmel. Elle vainquit la résistance de son directeur, le P. Romi, en lui signalant un épisode de sa vie intérieure qu'elle ne pouvait, jugea-t-il, connaître d'une connaissance naturelle (1).

Il obtint de deux vieilles filles, pour les servantes de Dieu, un gîte aussi pauvre que « l'étable de Bethléem ».

C'était une petite ferme délabrée, proche de Luxembourg, au Limpertsberg, « si triste et malpropre, raconte Anna, qu'elle nous fit l'effet d'un repaire de brigands. Au moyen d'une échelle on arrivait à un grenier dont le plancher était tellement troué, qu'on risquait, à chaque pas, de tomber dans la pièce du rez-de-chaussée. Le toit était si mauvais que la pluie et la neige y entraient librement... »

Un jardin attenait à cette masure ; mais comment, pour le cultiver, acheter les semences ? Anna Moës et Anna Engels eurent l'idée d'aller, dans les immondices, ramasser des chiffons et de les vendre. Elles firent transporter quelques meubles, hérités de l'abbé Moës, dans le logis qu'elles n'eussent pas échangé contre un palais, et, le 22 mars 1861, elles y passèrent la première nuit. Une tempête affreuse faillit renverser le toit. Anna Moës, priant jusqu'au matin, s'en aperçut à peine, et Anna Engels dormit dans une paix délicieuse.

Dès le lendemain, elles suivirent la règle conventuelle que leur avait tracée le P. Romi. Mlle Moës avait pris le nom de Sœur Claire, et Mlle Engels, celui de Sœur Josepha. Elles se levaient à minuit pour les Matines, se recouchaient un court moment, puis se rendaient à la Messe, fort loin, en pleine nuit noire, dans la chapelle des Rédemptoristes. Par les temps mauvais elles arrivaient trempées, restaient des heures à l'église. Au retour, des travaux manuels coupaient les offices. A midi, elles mangeaient, agenouillées devant un maigre feu, des pommes de terre cuites à l'eau. Parfois elles n'avaient ni pommes de terre ni pain, et travaillaient jusqu'au soir sans autre nourriture que l'Hostie.

(1) Il avait éprouvé, dans son couvent, un petit froissement d'amour-propre. Elle lui dit : « Tel jour, à telle heure, vous avez eu cette pensée. »

Bientôt, quelques pieuses femmes se joignirent à elles. Le noyau d'une communauté régulière se constitua. Les Rédemptoristes confièrent aux Sœurs le soin du linge de la sacristie. Leur dénûment s'atténua, mais les souffrances extatiques ou démoniaques de Sœur Claire persistaient ; dans la vie commune, elle ne pouvait plus les cacher.

La première fois que Sœur Josepha fut témoin d'une extase de la Passion — c'était un Vendredi de Carême, en 1861 —, elles disaient ensemble les petites Heures de l'office de la Sainte Vierge. Tout d'un coup, entendant Sœur Claire s'arrêter, Sœur Josepha lève les yeux, aperçoit du sang qui tachait le bonnet de sa compagne et coulait en grosses gouttes sur son front. Sœur Claire, chancelante, se retire dans sa cellule, et Sœur Josepha l'y trouve « étendue sur son lit, les mains jointes, la bouche entr'ouverte et comme desséchée, les yeux et les tempes enfoncés, pâle et raide comme une morte. » A onze heures du matin, elle sortit de cette extase, mais faible, hors d'état de se soutenir, brûlée d'une soif horrible. Ses cheveux étaient imbibés de sang, les plaies des mains et des pieds étaient énormes, celles des pieds, plus grandes que celles des mains.

Une autre Sœur, plus tard, a décrit, en des termes minutieux, les stigmates des mains :

« Ils étaient ronds, un peu allongés du côté des doigts, rouges et remplis de sang caillé, d'environ un à deux centimètres de diamètre. On voyait dans le milieu de la main un tout petit creux, et, du côté opposé, une petite proéminence, comme si un clou avait été enfoncé du dedans au dehors. »

Le plus étrange peut-être en ces ravissements, c'était de les voir interrompus soudain ; elle reprenait une façon de vivre normale, parlait, répondait comme si rien ne se fût passé, puis retombait subitement dans sa vision, défigurée, les yeux fixes, se tordant les mains, râlante, agonisante, parfois les bras étendus et soutenue dans le vide. Elle eut des extases purement joyeuses, celle entre autres d'un matin de Pâques où, vers trois heures, elle se leva, courut sonner à toute volée la petite cloche du Couvent ; elle criait : Jésus est ressuscité, alleluia ! et ne sortit de son transport qu'en reconnaissant, autour d'elle, le cercle des Sœurs effarées. Le plus souvent, ses élévations étaient crucifiantes. Elle ne retenait point, comme Catherine Emmerich, pour les transcrire en tableaux, les circonstances de la Passion. Elle entrait, avec Angèle de Foligno, dans

l'intime des blessures de l'Homme-Dieu, les prenait en son être autant et plus que son humanité le tolérait.

« Car, avoue-t-elle, il m'est impossible de décrire ce que je souffre, et je serais incapable de l'endurer, si Dieu ne me mettait dans l'état surnaturel de l'extase. Le Sauveur *m'unit en quelque sorte à sa nature divine*, dans la mesure où Il veut que je prenne part à ses souffrances... Les douleurs physiques sont si fortes que je ne puis les comparer à aucune souffrance naturelle. Ces plaies produisent une sensation très particulièrement aiguë, *mais qui n'excite dans l'âme aucun désir d'en être délivrée ou seulement soulagée*... Il est nécessaire pour cela que le corps soit entraîné par l'âme dans un état supérieur et surnaturel qui le recrée et le transforme en quelque sorte... L'âme, de son côté, voyant la docilité et l'amour avec lesquels le corps assume ces dures souffrances, se trouve encouragée à le soutenir, et d'autant plus qu'elle constate que le corps ne lui fait plus d'obstacle pour sa vie supérieure et surnaturelle. »

D'autre part, les Esprits malfaisants se relayaient à la tourmenter. Ils la frappaient, la traînaient à travers sa cellule, essayaient de l'étouffer sous la paillasse de son lit. Une des sœurs l'en retira, un matin, à demi-morte. Pendant ses jeûnes, une faim atroce la rongeait ; il lui semblait « qu'un troupeau de moutons n'aurait pas suffi à la rassasier ». Et cette faim n'avait rien d'une faim « naturelle qui, soufferte pour Dieu et son Église, accroissait, au contraire, en elle, la charité et l'amour de la pénitence ». Dans l'église, elle voyait une cohorte de démons, tendant des glaives de flamme, faire la haie depuis la porte jusqu'à la table de la communion. Des violences mêmes physiques assaillaient sa chasteté. Excédée, proche du désespoir, croyant sa damnation certaine, elle n'apercevait qu'une délivrance : fuir n'importe où.

Un jour, elle s'enfuit réellement, courut à la gare et prit un billet pour Trèves. A peine arrivée en cette ville, après avoir pu communier dans la cathédrale, elle sentit qu'une force surhumaine l'enlevait à travers l'espace. Elle fut transportée, en France et en Allemagne, au milieu d'assemblées lucifériennes et contrainte d'assister à des abominations. Les démons la martyrisèrent, la jetèrent, mourante d'horreur et de faim, parmi les arbres d'une forêt sans route. Là, elle perçut dans l'air un bruissement et une clarté qui croissait. La Vierge Marie, avec des Anges, descendait la délivrer ; Elle lui fit boire

un breuvage qui la ranima, et l'emmena « en planant au dessus des villes, des villages, des fleuves et des bois, jusqu'à un petit bourg situé sur une montagne... Les portes de l'église s'ouvrirent d'elles-mêmes, et je fus déposée dans une chapelle à gauche où se trouvait une belle statue de la Mère des Douleurs. » En sortant, elle apprit, à l'auberge voisine, que cette chapelle était un lieu de pèlerinage, dédié à Saint Eberhard, dans le diocèse de Trèves, et elle regagna son couvent où ses compagnes se désespéraient.

A ces tentations exorbitantes s'adjoignait, pour elle, la tristesse de l'impiété d'un siècle qu'elle *voyait* très misérable. Cet événement eut lieu du 6 au 8 décembre *1877*. Trois ans auparavant, elle avait eu la vision du Christ justicier proférant d'une voix semblable au tonnerre : « O monde, monde aveuglé, pourquoi me persécutes-tu ? Que t'ai-je donc fait ? » Mais la Mère de Dieu adjurait son Fils d'avoir encore pitié ; elle Lui présentait Sœur Claire comme expiatrice ; et le poids des péchés du monde tomba sur la victime, avec une angoisse et des remords indicibles.

Auprès de tribulations pareilles comptaient peu les opprobres venus des hommes ; on se doute qu'ils ne lui furent pas épargnés. Elle avait fait demander, en 1863, à l'évêque de Luxembourg, son approbation pour la petite communauté ; prévenu contre elle, il refusa net, et même voulait exiger la dispersion des sœurs ; elles obtinrent cependant de rester ensemble pour cultiver la ferme, mais sans oratoire, sans habit religieux, sans pouvoir admettre aucune des vingt postulantes qui voulaient s'associer à elles.

La soumission de Sœur Claire fut totale et admirable : « Mon âme, remarquait-elle, a un besoin naturel d'être méprisée et humiliée de temps en temps... Parfois je suis étonnée d'entendre dire que les mépris blessent et offensent profondément. Cela me paraît incompatible avec le véritable amour de Dieu... O un mépris, un seul mépris, que de grandes choses il peut valoir devant Dieu !... *Je n'ai pas d'ennemis*, car tous ceux qui nous calomnient et nous persécutent sont nos meilleurs amis. »

Pourtant, le Tiers-Ordre de Saint Dominique commençait à se propager dans le Grand-Duché de Luxembourg. Sœur Claire et les autres Sœurs y furent admises. C'était une étape vers la fondation du monastère régulier. D'inintelligentes hostilités la

retardaient. Une fausse extatique s'était introduite auprès de Sœur Claire ; l'évêque les condamna toutes deux, interdit aux prêtres qui les dirigeaient d'avoir désormais aucun rapport avec elles. Sœur Claire se vit délaissée, vilipendée comme une visionnaire « maladive et dangereuse ». Elle n'aurait, par instants, souhaité qu'une chose : être libérée de sa mission, ne plus approcher de Dieu par des chemins extraordinaires. Mais la Voix inflexible lui intimait d'obéir en tout : « Je veux achever en toi ce que j'ai commencé, tu n'as pas la possibilité d'échapper à ma puissance. » Le même Esprit, qui lui commandait de souffrir, l'armait d'une force supérieure à toutes les lassitudes.

En 1869, et pendant les six années qui suivirent, elle satisfit aux nécessités réparatrices en jeûnant tout le Carême un jeûne absolu, n'étant sustentée que d'un seul aliment : de la communion quotidienne. Et son corps se pliait à cette abstinence. Elle ne dormait qu'une heure par nuit.

Des périodes de paix radieuse surpayaient ses désolations. Elle atteignait une telle profondeur « d'union transformante » que, parfois, la présence sensible du Christ se substituait en elle au sentiment de sa propre vie :

« Dès que j'eus reçu la Communion — ceci se passait en 1876, le jour de la fête du Sacré-Cœur, — je perçus que mon cœur était mystérieusement transformé en celui de mon Bien-Aimé. Les espèces du pain disparurent, et je sentis en moi le Cœur vivant de mon adoré Rédempteur qui enveloppa totalement mon cœur et le liquéfia, de façon que je dus me dire : Ton cœur n'existe plus ; à sa place se trouve celui de ton Epoux bien-aimé. »

Humainement, des assistances imprévues, celle d'un oncle prêtre qui revint des États-Unis, celle du P. Rouard de Card, vicaire général des Frères-Prêcheurs, avaient soulagé l'excessive indigence du Couvent et redressé, à l'égard de Sœur Claire, l'opinion publique. Les Sœurs avaient maintenant un petit oratoire ; en 1873, il leur fut permis de faire, là, profession. Elles étaient dominicaines, mais sans l'habit. L'évêque de Luxembourg mourut ; son successeur, Mgr Koppes, autrement disposé, fit examiner par des théologiens les révélations de Sœur Claire. Ils répondirent à l'unanimité : « Sœur Claire n'a pu être trompée par le Démon et tout ce qu'elle se propose est louable. »

La volonté du Christ lui désigna, pour y établir le monastère des dominicaines, une vallée du Luxembourg belge, Clairefontaine, ainsi appelée parce que Saint Bernard, dit-on, accompagnant le Pape Eugène III de Reims à Trèves, fit halte en ce lieu et bénit une source dont l'eau reçut une vertu de guérison. Des châtelains du pays donnèrent l'argent que Sœur Claire n'avait pas, afin qu'on pût construire une chapelle et des bâtiments. Sœur Claire, seule religieuse de chœur depuis qu'étaient mortes Sœur Josepha et Sœur Johanna, aidée de quelques converses, disposa tout dans leur nouvelle demeure, avec un enthousiasme de joie qu'atteste cette parole d'une de ses lettres :

« Pour faire la volonté de Dieu, j'affronterais le glaive et le feu. Je sens en moi une telle force surnaturelle qu'il me semble que rien ne pourra m'ébranler. Qu'un monde nouveau et un enfer nouveau surgissent et se conjurent pour m'exterminer, je ne broncherai pas. »

Le 30 avril 1882, en la fête de Sainte Catherine de Sienne, fut célébrée la cérémonie de sa vêture, où, selon le rite de l'Ordre, l'officiant présente aux novices deux couronnes, une de fleurs et une d'épines. Devant celle-ci, Claire Moës n'était point une novice. La couronne qu'elle avait, en secret, choisie dès son enfance, elle la prenait liturgiquement ; de même que la consécration de l'Ordre dominicain au Sacré-Cœur, accomplie, depuis des années, dans le désir de la Voyante, avait été visiblement réalisée par le Père Jandel, peu avant sa mort, en 1872.

Mais Sœur Claire ne demandait à Dieu que de souffrir jusqu'à la fin. Elle voulait les dérisions et les injures comme son seul manteau de gloire. Le fiel ne manqua jamais dans son calice. En 1884, il y eut, à travers les rues de Luxembourg, au temps du carnaval, un défilé sacrilège ; Sœur Claire, en effigie, fut bafouée, déshonorée avec les prêtres qui la dirigeaient. Deux ans plus tard, au moment d'une grève, les ouvriers d'Arlon allèrent manifester devant le monastère de Clairefontaine ; on insulta les religieuses, on lança des pierres contre leur porte ; une hache envoyée par dessus le mur de clôture alla s'enfoncer dans le plancher d'une cellule. Les Sœurs décidèrent de revenir à Luxembourg, au Limpertsberg, et c'est là que fut édifié leur couvent actuel. L'ampleur des constructions, proportionnée à l'affluence des postulantes, fait songer au grain de senevé devenu un grand arbre.

Sœur Claire, élue prieure, se manifesta aussi apte au gouvernement temporel qu'à la direction ascétique. Ses maximes portaient le sceau d'un bon sens que les inspirations divines avaient confirmé dans sa rectitude :

« Les austérités, disait-elle, doivent être pratiquées avec un esprit vrai d'humilité et de renoncement ; sans cela elles sont vides de mérites et peuvent devenir une abomination aux yeux de Dieu... Mieux vaut faire peu avec suite et allégresse que de se charger de fardeaux qu'il faut déposer presque aussitôt.

« L'obéissance extérieure, sans la soumission de la volonté et du jugement, est comme l'enveloppe d'une noix sans son fruit. »

« La vraie liberté consiste dans l'obéissance. »

Pour prévenir les zizanies, les aigreurs médisantes, les vanités stériles, elle avait imposé une règle : quand deux religieuses, pendant la récréation, s'entretenaient, il leur était interdit de parler d'une troisième, ni de se décerner l'une à l'autre des louanges. Elle exigeait des Sœurs l'obéissance absolue, mais s'humiliait devant elles, expiait leurs fautes à leur place, voulait être la plus pauvrement vêtue.

Trois ans avant sa mort, le 29 juillet 1892, elle subit encore une crise d'obsessions démoniaques où elle se croyait damnée, criait son désespoir, injuriait, malgré elle, le prêtre qui l'exorcisait. Victorieuse jusqu'au terme, elle ne connut le repos qu'après avoir consommé l'offrande d'elle-même. Les derniers temps de son épreuve terrestre, elle ne pouvait plus, trop faible, quitter sa cellule. Mais, de son lit, ses yeux atteignaient le chœur de l'oratoire et l'autel. Elle expira le 24 février 1895, sa tête inclinée, en avant, comme Jésus moribond. Sa bouche et ses yeux se fermèrent d'eux-mêmes.

Il ne semble pas que sa mort ait suscité autour de sa vie une immédiate rumeur de vénération. J'allai à Luxembourg six mois plus tard, j'y retournai en 1896 ; personne ne me parla d'elle dans le pays. Elle devait être de ces Saintes cachées qui émergent peu à peu (1) du silence et d'une sorte de nuit surnaturelle.

(1) Le procès de sa béatification a été, malgré la guerre, depuis 1914, activement poussé.

Je n'ai pu qu'abréger, à traits rudimentaires, les phases saillantes d'une existence dont le récit intime, tracé par Anna Moës à la demande expresse de son confesseur, tient 1704 pages de manuscrit. Ce que j'en ai dit suffit à dévoiler, une fois de plus, l'inévaluable pouvoir d'une âme qui s'est donnée au Christ totalement. L'élection mystique de Sœur Claire, ses douleurs et ses joies suréminentes témoignent quel prix Dieu mettait à l'avenir de l'Ordre dominicain ; et, telles furent les conditions de sa renaissance, telles demeurent celles de sa durée. « La vraie dominicaine *se bâtit* dans les souffrances », répétait Sœur Claire. La croix de Lacordaire, dans la crypte des Carmes, la grossière croix brune couronnée d'épines où il se faisait suspendre et flageller a plus acquis aux Frères Prêcheurs que toutes les persuasions de son éloquence. « Nous sommes faits, disait le Curé d'Ars, en forme de croix. » *Se faire croix*, c'est, qu'on le veuille ou non, l'unique manière d'être homme au sens de Dieu.

Emile Baumann.

TEXTES ANCIENS

Prière de Sainte Catherine de Sienne[1]

O Déité ! Déité ! ineffable Déité ! O Bonté souveraine qui par pur amour nous as créés à ton image et à ta ressemblance ! Tu n'as pas dit en créant l'homme : Sois fait ! comme pour les autres créatures ; mais Tu as dit : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance !* O amour ineffable, toute la Trinité a concouru à sa création et la forme de la Trinité, Déité éternelle, a été imprimée dans les puissances de son âme.

Tu lui as donné la mémoire pour qu'il reçoive ta forme, ô Père éternel. Comme Père, Tu tiens et conserves toutes choses en Toi : ainsi Tu as donné la mémoire pour retenir et conserver ce que l'intelligence voit, saisit et connaît de Toi, Bonté infinie. Et par cette intelligence nous participons à la Sagesse de ton Fils unique. Tu nous as donné la volonté, la douce clémence du Saint-Esprit : cette volonté se lève, pleine de ton amour, elle saisit comme avec la main ce que l'intelligence comprend de ta Bonté ineffable, avec cette main énergique de l'amour elle remplit la mémoire et le cœur de Toi.

Grâces, grâces à Toi, haute et éternelle Déité, pour tant d'amour que Tu nous manifestes en nous donnant une forme si précieuse et les puissances de notre âme : l'intelligence pour

(1) Cette prière fut faite à Avignon, un jour que Grégoire XI avait demandé à la Sainte de prier particulièrement pour lui.

Te connaître, la mémoire pour nous souvenir de Toi et Te garder en nous, la volonté et l'amour pour T'aimer au-dessus de tout. N'est-il pas raisonnable, quand on sait que Tu es l'infinie Bonté, de T'aimer ? Qu'il rougisse l'homme qui, tant aimé de Toi, n'aime pas !

O Déité éternelle, en Toi est l'amour sans mesure. Lorsque notre misère et notre fragilité nous firent tomber dans la corruption du péché par la désobéissance de notre premier père, Toi, Père souverain et éternel, l'amour T'a contraint à jeter un regard de miséricorde sur nous, pauvres malheureux. Et Tu as envoyé le Verbe, ton Fils unique, le Verbe Parole incarnée, voilée sous la misère de notre chair, vêtu de notre mortalité.

Et Toi, ô Christ Jésus, notre Réconciliateur, notre Réformateur et Rédempteur, Tu T'es fais Médiateur, ô Verbe d'amour. De la grande guerre entre l'homme et Dieu Tu as fait la grande paix. Nos iniquités et la désobéissance d'Adam, Tu les as punies sur ton corps en obéissant jusqu'à l'ignominieuse mort de la croix. Sur la croix, ô doux Amour Jésus, Tu as fait un coup qui a satisfait à notre faute et aussi à l'offense du Père que Tu as vengée sur Toi-même.

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

De quelque côté que je me tourne, je trouve l'ineffable Amour. Nous sommes inexcusables de ne pas aimer, car, ô Dieu-Homme, Tu m'as aimée sans être aimé de moi ; je n'étais pas et Tu m'as créée. Tout ce que je veux aimer et qui a l'être, je le trouve en Toi, excepté le péché qui n'est pas en Toi et qui n'est pas digne d'amour. Si nous voulons aimer Dieu, nous avons ton ineffable Divinité ; si nous voulons aimer l'homme, Tu es l'Homme, et je peux Te connaître, Pureté ineffable. Si je veux aimer un maître, n'as-tu pas payé le prix de ton sang, ne nous as-Tu pas retirés de la servitude du péché ? C'est Toi, le Maître, notre Père, notre Frère par ta bénignité, par ton amour sans mesure. O Déité éternelle, le Verbe, ton Fils, a voulu, selon ta volonté, répandre son précieux Sang en faveur de notre misère sur le bois salutaire de la très sainte Croix.

O Déité, tu es la souveraine Sagesse : je suis une ignorante et misérable créature. Tu es la souveraine et éternelle Bonté. Je suis la mort, et Toi, la vie ; moi, les ténèbres : Toi, la lumière ; moi, la folie : Toi, la Sagesse ; Toi, l'infini : moi, le

fini; moi, le malade : Toi, le médecin. Je suis une fragile pécheresse qui ne T'a jamais aimé. Tu es la Beauté très pure et je ne suis qu'une sordide créature. Par un amour ineffable Tu m'as sorti de Toi-même, et c'est par grâce et non par justice que Tu nous attires à Toi, si nous voulons nous laisser attirer, c'est-à-dire si notre volonté ne se révolte pas contre la tienne.

Hélas! Seigneur, j'ai péché; prends pitié de moi.

Bonté éternelle, ne regarde pas nos misères dont nous nous sommes chargés nous-mêmes en nous séparant de Toi. Bonté sans mesure, en éloignant notre âme de son objet véritable. Nous Te prions, par ton infinie miséricorde, de regarder avec ta souveraine clémence et ta compassion ton unique Épouse. Eclaire celui qui est ton Vicaire sur la terre afin qu'il ne T'aime pas pour lui-même, ni lui-même pour lui-même, mais qu'il T'aime et qu'il s'aime pour Toi. S'il T'aime pour lui, nous périssons, car en lui est notre vie et notre mort, selon qu'il est zélé pour nous sauver, nous, ses brebis en danger de perdition. S'il s'aime et s'il T'aime pour Toi, nous vivons, car nous recevons du bon pasteur un exemple de vie.

O souveraine et ineffable Déité, j'ai péché et je ne suis pas digne de Te prier ; mais Tu es assez puissante pour m'en rendre digne. Seigneur, punis mes péchés et ne regarde pas le monde à travers mes misères. J'ai un corps : je Te le rends et je Te l'offre. Voici ma chair, voici mon sang : immole, détruis, brise mes os en faveur de ceux pour lesquels je te prie. Si Tu le veux, mes os et la moelle de moi-même, triture-les en faveur de ton Vicaire, l'unique époux de ton Épouse, pour lequel je Te prie de m'accorder qu'il cherche ta volonté, qu'il l'aime et qu'il l'accomplisse, et qu'ainsi nous ne périssions pas. Donne-lui un cœur nouveau. Fais-le croître sans cesse en ta grâce. Qu'il soit fort pour dresser l'étendard de la très sainte Croix et faire participer les infidèles, autant que nous, au fruit de la Passion, au sang de ton Fils unique, l'Agneau immaculé.

Eternelle, ineffable et haute Déité !

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

Sainte Catherine de Sienne.

LES LIVRES

Dom Vital Lehodey, *Le Saint Abandon*
Paris, Ch. Amat, 1919.

Qu'est-ce que l'Abandon ? Bossuet le définissait : « C'est un amas et un composé des actes de la foi la plus parfaite, de l'espérance la plus entière et la plus abandonnée, de l'amour le plus pur et le plus fidèle » (Etats d'oraison, liv. x, 18). Et c'est bien là assez dire que l'abandon, « conformité parfaite, amoureuse et filiale » à la volonté divine, est, lorsqu'elle passe à l'état d'habitude, la voie des âmes avancées.

Dom Lehodey s'est proposé de faire un traité « à la fois théorique et pratique » (p. x) sur le saint abandon, en condensant dans un seul volume la doctrine traditionnelle que les Rodriguez, Saint-Jure, de Caussade, Le Marchand, Gay... ont longuement exposée. Il s'est surtout attaché à suivre saint François de Sales et saint Alphonse de Liguori, « deux guides absolument sûrs... Fondateurs d'ordres, éducateurs de saints, saints eux-mêmes et placés sur les autels, ils sont des modèles et des maîtres » (p. xi).

A leur suite, l'auteur traite de la nature (pp. 1-80), du fondement (pp. 81-142), de l'objet (pp. 143-470), de l'excellence et des fruits (pp. 471-517) du saint abandon. Un dernier chapitre, sous forme de conclusion, jette un coup d'œil rétrospectif sur la matière développée.

Etant donné le but de l'auteur, on ne saurait lui reprocher l'inégalité du développement de ces quatre parties. Tout ce qui fait l'objet du saint abandon — autant dire l'infini des vicissitudes de l'existence humaine — est étudié en quatorze chapitres ; et si dans ce vaste développement l'on relève quelques redites, qui donc s'en pourrait étonner ? L'on pourrait peut-être penser qu'à descendre en tant de détails, à accumuler tant de citations, l'auteur lasse son bienveillant disciple. Mais que l'on n'oublie pas que les principes, dans leur généralité, ébranlent peu : puisqu'il s'agit de traité pratique, il était bon de descendre dans le concret de la vie, et d'apporter sous les yeux du lecteur des exemples susceptibles de l'entraîner.

Laissons donc le côté pratique et tenons-nous-en, pour ce rapide compte rendu, au point de vue théorique du traité.

L'auteur rappelle la division classique : volonté de Dieu signifiée et volonté de bon plaisir. A la première répond l'obéissance ; à la deuxième, l'abandon.

Cet abandon, certains ne le comprennent « qu'avec une

sorte d'élan : il va au-devant de la souffrance et l'appelle au moins implicitement ; sous couleur de générosité, il prend donc une certaine initiative, en choses où Dieu s'est réservé la décision » (p. x). Pour l'auteur au contraire, il sera conditionné par le détachement universel : avant l'événement, il sera une « simple attente » (p. 72), une « attente paisible et confiante » (p. 144) fondée sur « l'indifférence par vertu » (p. 144) qui sera sa « condition préalable » (ibid.) ; après l'événement, il sera une « soumission amoureuse et filiale » (p. 82), un « amoureux acquiescement » (p. 144) à la volonté enfin manifestée : *Ita, Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.*

D'autres le font consister dans une passivité absolue « au détriment de la prévoyance et des efforts personnels » (p. x). Sous prétexte de laisser faire Dieu, on déprécie ainsi l'activité humaine : c'est, avec toutes ses nuances les plus subtiles, le courant du Quiétisme, contre lequel l'Auteur revendique la nécessité de l'effort, de la prévoyance, de la prière, de la mortification : il faut ne pas gêner l'action divine, mais lui apporter aussi « une pleine soumission passive et toute l'intelligente et active coopération qu'elle attend de nous » (p. xi). L'auteur, parlant de la voie qui conduit au saint abandon, pourra dire qu'elle est « longue et très ardue » (p. 84) et qu'elle implique une multiplicité d'actes qui, à la longue, constitueront l'habitus.

Il y a donc un double écueil à éviter : la vérité se trouve plus haut que ces deux positions extrêmes. Le saint abandon aura comme conditions préalables « le détachement universel, une foi vive, une confiance absolue en la Providence » (p. 519) ; mais c'est l'amour de Dieu qui l'opérera en nous : l'amour, principe d'union, « uniformira » notre volonté et la volonté divine, à tel point qu'il n'y aura plus deux vouloirs mais un seul. L'âme abandonnée sera un Amen perpétuel : « Oui, Père céleste, oui et toujours oui » (saint François de Sales) ; « Oui, mon Père, puisque c'est votre bon plaisir » (sainte Gertrude). Qui ne le voit ? C'est la sainteté. Aussi comprend-on saint François de Sales : « Il est impossible à Dieu tout-puissant de perdre une âme qui, en sortant de son corps, a sa volonté soumise à la volonté divine. Telle que notre volonté se trouve à l'heure de notre trépas, elle demeure éternellement » (Esprit, III, 42), et le P. Louis de Blois affirmant que « à la mort un acte de *parfaite conformité* nous préserve non seulement de l'enfer, mais encore du purgatoire » (p. 514).

S'il en est ainsi, si le saint abandon, fruit naturel de la charité (p. 119), est « une conformité... mais une conformité née de l'amour et portée à un degré élevé » (p. 71) et se traduisant par un Amen perpétuel, l'on se demande pourquoi l'au-

teur insiste en tant d'endroits pour préciser que l'abandon ne répond qu'au bon plaisir divin et pour l'opposer en quelque manière à l'obéissance qui vise la volonté signifiée de Dieu (1). Tout en maintenant la distinction des deux volontés, ne peut-on pas dire que le saint abandon a à s'exercer dans l'un et l'autre champ ? L'auteur parle de « remise amoureuse, confiante et filiale », de « perte totale de notre volonté en celle de Dieu » (p. 81). Et ceci, nous semble-t-il, peut se très bien appliquer aux deux volontés distinguées en Dieu. De quelque manière que Dieu lui parle — par une loi formulée officiellement mais dont, ne l'oublions pas, les circonstances multiples de la vie commandent ou non l'intégrale observance ; ou par un événement imprévu — l'âme abandonnée doit répondre par le même amen. Et il y a, en fait, dans toute existence concrète, une intervention si constante d'événements imprévus, souvent imprévisibles (= volonté de bon plaisir) que les théologiens ont dû instituer une distinction dans l'obéissance exigée par les préceptes : les préceptes positifs valent « semper sed non pro semper ». D'une part donc, en envisageant la réalité concrète, nous devons reconnaître que l'abandon a toujours à s'exercer, même en face des décrets de la volonté signifiée (2). Et d'autre part, l'obéissance parfaite à la volonté signifiée n'est-elle pas un Amen absolu, *uniformité* du vouloir divin et du

(1) « L'obéissance à la volonté de Dieu signifiée est donc le moyen normal de parvenir à la perfection... Il n'en reste pas moins vrai que l'obéissance à la volonté signifiée demeure, au milieu des événements accidentels et variables, *le moyen fixe et régulier, la tâche de tous les jours* et de chaque instant. C'est par là qu'il faut commencer, c'est par là qu'il faut continuer et finir. — Il nous a paru bon de rappeler cette vérité capitale au début de notre étude, afin que les justes éloges qui seront décernés au saint abandon ne portent personne à le poursuivre avec un zèle exclusif, comme s'il était la voie unique et totale. Il est, certes, une part importante de la voie, il n'en saurait constituer la totalité. Autrement que fait-on de l'obéissance ?... » L'auteur ajoute quelques lignes plus bas — et par là semble reconnaître le bien-fondé de notre remarque : « D'ailleurs, que la volonté de Dieu soit signifiée d'avance ou déclarée au cours des événements, elle a les mêmes droits, elle impose les mêmes devoirs. Nous n'avons pas à choisir entre l'obéissance et l'abandon, ils doivent marcher de conserve et dans l'union la plus étroite » (pp. 24-25).

(2) Ceci a lieu *même* quand il s'agit des révélations privées faites par Dieu à une âme. Le Dieu de toute vérité accepte, et exige, que ses ordres soient sanctionnés par l'autorité du confesseur ou du directeur. C'est donc un acte d'abandon que Dieu exige des âmes à qui Il se communique : abandon le plus difficile peut-être, puisqu'il implique le renoncement à la certitude subjective.

vouloir humain ? L'abandon serait plus que la simple obéissance : il serait l'obéissance à son degré le plus aimant : il n'y a plus deux volontés, l'humaine et la divine, accordées mais distinctes, il n'y a plus qu'un vouloir unique, celui de Dieu.

De quelque volonté divine qu'il s'agisse, il nous semble donc que le saint abandon a occasion de s'exercer. Il implique de la part de l'âme cette offrande dont parle saint Alphonse : « Epouse bénie de Jésus, prenez l'habitude de vous offrir sans cesse à Dieu dans l'oraison ; protestez que par amour pour le Bien-Aimé, vous voulez souffrir n'importe quelle peine... » (*Relig. sanctif.*, ch. XIX, § 2.) Le Psalmiste à plusieurs reprises parle des dispositions de l'âme abandonnée : « Oculi mei semper ad Dominum » (XXIV, 15), « Ad te levavi oculos meos... Ecce sicut oculi servorum in manibus dominorum suorum, ita oculi nostri ad Dominum Deum nostrum » (122, 1). « Quia ad te Domine, Domine oculi mei » (140, 8). Et il y a dans ce regard attentif, levé vers les cieux, tout ce que comporte le saint abandon : détachement de tout le créé, foi en Dieu, confiance en sa paternelle sollicitude, attente vigilante de ses ordres, amour embrasé qui nous jette en son sein (1).

Après ce long travail de la purification intérieure, la volonté créée, désencombrée de toute attache, est devenue un vivant reflet de la volonté divine. Le bon vouloir divin y imprime son image, et il se produit alors entre la créature et le Créateur ce mystérieux échange d'influence : Dieu donne à l'âme de s'abandonner, et l'âme s'abandonne : verbe de Dieu, elle redit, comme le Fils éternel du Père, ce *fiat* d'adoration et d'amour, d'acceptation et de louange : *Ita Pater, quoniam sic fuit placitum ante te.* Tout est bien, tout est pour le mieux : « Amen, Amen ! Fiat, Fiat ! »

Et si la volonté du Père, volonté toute sanctifiante, exige que l'âme abandonnée aille jusqu'au bout du sacrifice, sous l'influence divine elle ira jusqu'au vœu de victime, « état spécial » comme dit l'auteur, mais dont on peut dire qu'il est l'aboutissant normal des effluves de la grâce en nous. L'amour, principe d'union, implique l'uniformité. Le cri de saint Paul : « adimpleo ea quae desunt passionum Christi », s'il n'est qu'une exception, le doit à notre très grande lâcheté. L'âme qui ne refuse rien, normalement sera conduite jusque-là. Mais il reste bien entendu, comme le souligne Dom Lehodey, qu'on doit laisser faire Dieu : c'est de Lui que doit venir l'appel ; nous ne sortons donc pas de l'abandon.

(1) « Comme les yeux des serviteurs sont attachés aux mains de leurs maîtres (Ps. 122), ainsi devons-nous tenir les yeux de notre âme élevés constamment vers Dieu, et pour voir ce qu'Il veut de nous et pour implorer son aide... » (p. 223).

Nous ne nous arrêterons pas à analyser les fruits du saint abandon : il suffira de lire l'ouvrage de Dom Lehodey. L'âme abandonnée, on la représente comme le petit enfant entre les bras de sa mère. Figure rigoureusement exacte, mais qui ne répond qu'à l'*état* d'abandon ; avant d'en arriver à ce point, il faut que l'âme soit prise par son Dieu, et pour cela qu'elle se soit livrée, qu'elle se soit laissée prendre. Cette simple remarque, par tout ce qu'elle suppose d'efforts et d'application de notre part, suffit amplement, croyons-nous, à éloigner tout soupçon de Quiétisme.

A s'en rapporter à notre grande thaumaturge contemporaine, il semble que le Seigneur, admirable en ses conseils, veuille de nos jours attirer le plus grand nombre possible d'âmes à cette voie de confiance et d'abandon. « Je veux passer mon ciel à faire du bien sur la terre... Je sens que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes... la voie de l'enfance spirituelle, le chemin de la confiance et du total abandon » (Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus).

A tous ceux qui se sentiraient appelés à entrer dans cette voie, nous recommandons l'ouvrage de Dom Lehodey. Ils y trouveront des conseils pratiques, des exemples édifiants, qui faciliteront leur tâche par la lumière qu'ils y puiseront.

M.-R. CATHALA, O. P.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✠ AUGUSTINUS, archiep. Tolosanus.

Imprimerie E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).

N° 3. 10 DÉCEMBRE 1919.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

L'ascétique et la mystique

LEUR DISTINCTION ET L'UNITÉ DE LA DOCTRINE SPIRITUELLE

La théologie ascétique et mystique, disions-nous dans un précédent article, est une application de la théologie à la direction des âmes vers une union à Dieu toujours plus intime. Elle doit faire usage, ajoutions-nous, de la double méthode inductive et déductive : étudier les faits de la vie spirituelle à la lumière des principes révélés et des doctrines théologiques déduites de ces principes. Il importe maintenant de voir en quoi se distinguent l'ascétique et la mystique : si cette distinction est telle qu'il n'y aurait pas continuité dans le passage de l'une à l'autre, ni unité dans la doctrine spirituelle. Sur ce point il n'y a pas un accord parfait entre les auteurs anciens et plusieurs modernes dont les ouvrages sont assez répandus.

*
* *

Thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle

Autrefois, jusqu'aux XVIIe et XVIIIe siècles, on traitait généralement sous le titre unique *Théologie mystique* non seulement de l'union mystique, de la contemplation

infuse, de ses degrés, des grâces proprement extraordinaires qui parfois l'accompagnent (visions et révélations privées), mais encore de la perfection chrétienne en général et des premières phases de la vie spirituelle, dont le progrès *normal* paraissait ainsi ordonné à l'union mystique comme à son point culminant.

Cet ensemble constituait un tout véritablement un : la doctrine spirituelle, dominée par une très haute idée de la perfection, puisée dans l'Evangile et chez les saints, et c'était un principe communément reçu que *la contemplation infuse ou mystique* (très distincte des visions et révélations privées) *est ordinairement accordée aux parfaits* et procède surtout du don de sagesse, dont le progrès est proportionnel à celui de la charité. En d'autres termes, on s'accordait à reconnaître qu'une charité éminente, principe d'une union très intime avec Dieu, s'accompagne *normalement* d'une éminente contemplation, confuse mais très pénétrante et savoureuse, d'une connaissance quasi expérimentale du mystère de Dieu, plus intime à l'âme qu'elle-même, de Dieu qui se fait sentir à elle et agit constamment sur elle, dans l'épreuve comme dans la consolation, tant pour détruire ce qui doit mourir que pour rénover et édifier.

On peut vérifier ces assertions en consultant les « Théologies mystiques » du dominicain Vallgornera, des carmes Thomas de Jésus, Dominique de la Sainte-Trinité, Antoine du Saint-Esprit, Philippe de la Sainte-Trinité (1), et, en remontant dans le passé, les œuvres de saint Jean de la

(1) Cf. par exemple PHILIPPUS A S. TRINITATE, *Summa Theolog. mystícae*, 1655, édition de Bruxelles 1874, t. II, p. 299 : « Debent omne ad supernaturalem contemplationem aspirare : nihil honestius, utilius, delectabilius » — t. III, p. 43 : « Debent omnes, et maxime Deo specialiter consecratae animae, ad actualem fruitivam unionem cum Deo aspirare et tendere » — t. II, p. 310 : « Contemplationis supernaturalis gratia aliquando conceditur imperfectis, aliquando denegatur perfectis. » *Aliquando* désigne plutôt l'exception que la règle. — Item THOMAS DE JÉSUS, *De contemplatione divina*, l. I, c. 9.

Croix, de sainte Thérèse, des vénérables Louis de Blois (1), Denys le Chartreux. Tauler, du B. Henri Suso, du B. Barthélemy des Martyrs, de saint Thomas d'Aquin, de saint Bonaventure, du B. Albert le Grand, de Denys le mystique, de saint Augustin.

Saint Thomas en particulier montrait les rapports de ce qu'on appelle aujourd'hui l'ascétique et la mystique en traitant des relations mutuelles de l'action et de la contemplation. Avec saint Augustin et saint Grégoire voici ce qu'il nous enseigne : *La vie active*, à laquelle se rattache l'exercice des vertus morales de prudence, justice, force, tempérance (2), et les œuvres extérieures de charité, *dispose à la vie contemplative*, en tant qu'elle règle les passions qui troublent la contemplation. et en tant qu'elle nous fait grandir dans l'amour de Dieu et du prochain (3). Ensuite *la contemplation de Dieu, qui est propre aux parfaits, porte à l'action, la dirige et la rend beaucoup plus surnaturelle et plus féconde* (4). Ainsi dans l'ordre naturel l'image précède l'idée et sert ensuite à l'exprimer, l'émotion précède le vouloir et sert ensuite à exécuter avec plus d'ardeur la chose voulue ; ainsi encore, dit saint Thomas, nos actes engendrent une habitude, puis celle-ci nous fait agir plus promptement et facilement (5). De la sorte, l'ascèse ne cesse pas lorsque la vie contemplative commence ; mais au contraire l'exercice des différentes vertus devient bien supérieur, lorsque l'âme reçoit la grâce de l'union presque continuelle avec Dieu, qui caractérise la vie mystique.

(1) *Louis de Blois* résume admirablement l'enseignement traditionnel sur ce point dans son *Institutio spiritualis* : « chap. I. Que tous les hommes doivent aspirer à l'union à Dieu. Chap. XII. Comment s'opère dans l'âme arrivée à la perfection l'union mystique avec Dieu : § 1. Celui qui persévère obtient ordinairement l'union mystique ;... § 3. Quelques avis sur cette union ; § 4. Ses effets. »

(2) S. Thomas, *Sum. Theol.*, IIa IIae, qu. 181, art. 1 et 2.

(3) *Ibid.*, qu. 182, art. 3.

(4) *Ibid.*, a. 4.

(5) *Ibid.*, a. 4, ad 2.

Il y a des âmes, remarque saint Thomas, qui par suite de leur impétuosité sont plus aptes à la vie active, d'autres au contraire ont naturellement la pureté d'esprit et le calme qui les prépare davantage à la contemplation (1) ; mais *toutes* peuvent se disposer à la vie contemplative (2), qui est la plus parfaite et de soi la plus méritoire (3). « L'amour de Dieu est, en effet, plus méritoire que celui du prochain » (4). C'est lui qui nous porte, dit saint Augustin, à chercher *le saint repos* de la divine contemplation (5). « Et si l'un des signes de la charité est la peine extérieure que l'on s'impose pour le Christ, une marque beaucoup plus expressive est de mettre de côté tout ce qui appartient à la vie présente et de trouver son bonheur à se livrer exclusivement à la contemplation de Dieu (6). » « Plus l'homme unit à Dieu étroitement son âme ou celle d'un autre, et plus *son sacrifice* est agréable au Seigneur (7). »

Saint Jean de la Croix a particulièrement insisté sur ce point : la contemplation surnaturelle, dont il parle dans *La Montée du Carmel* et *La Nuit obscure*, y apparaît comme le plein développement de « la vie de foi » et de l'esprit de sagesse. « La Foi seule, dit-il, est le moyen prochain et proportionné, qui peut unir l'âme à Dieu (8). » « La Foi pure, dans le dénuement et l'abnégation de tout, porte beaucoup plus à l'amour divin que les visions spirituelles (9). »

(1) *Ibid.*, a. 4, ad 3.
(2) *Ibid.*, a. 4, ad 3.
(3) *Ibid.*, a. 2.
(4) *Ibid.*
(5) *Cité de Dieu*, l. XIX, c. 19.
(6) IIª IIªᵉ, qu. 182, a. 2, ad 1.
(7) *Ibid.*, ad 3.
(8) S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, tr. Hoornaert, liv. II, ch. 8, p. 118 ; ch. 2, p. 83 ; ch. 3, p. 89 ; introd. p. 76.
(9) *Ibid.*, p. 241-242.

Cela s'entend, si l'on ne diminue pas, comme le font plusieurs modernes, *la surnaturalité essentielle de la foi,* et si l'on se souvient que cette vertu, même informe ou séparée de la charité, est, malgré son obscurité, infiniment supérieure, par son objet premier et son motif, à la plus haute *connaissance naturelle* des anges, ou même à la *prévision surnaturelle* des futurs contingents naturels ; elle est du même ordre essentiellement divin que la vision béatifique. La foi infuse, don de Dieu, est, dit saint Paul, « la substance des choses que nous espérons », et, surtout lorsqu'elle s'accompagne des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent, elle est pour ainsi parler le commencement de la vie éternelle, *inchoatio vitae eternae*, dit plusieurs fois saint Thomas, *de Veritate*, qu. 14, art. 2.

Si nous voulons comprendre toute la grandeur de la vie de foi, dans laquelle tout chrétien doit progresser, ce sont les maîtres de la mystique traditionnelle qu'il faut lire. Et de leur point de vue, on ne s'étonnera pas que la vie mystique parfaite soit le *point culminant* du développement *normal* de la vie de la grâce. Ainsi l'unité de la doctrine et de la vie spirituelle est maintenue malgré la diversité des états intérieurs.

*
* *

Thèse de plusieurs modernes : séparation de l'ascétique et de la mystique

A partir des XVIIe et XVIIIe siècles, plusieurs auteurs ont pensé devoir distinguer absolument et pour ainsi dire séparer l'ascétique et la mystique, qui ont fait souvent dès lors l'objet de traités spéciaux : « Directoire ascétique » et « Directoire mystique ».

Cela se produisit à la suite de vives discussions occasionnées par les abus provenant d'un enseignement prématuré et erroné des voies mystiques. Dès l'époque de sainte Thérèse ces voies parurent si suspectes à plusieurs qu'il fallut défendre les écrits de saint Jean de la Croix contre le

reproche d'illuminisme, et des supérieurs s'émurent au point d'interdire à leurs religieux la lecture des œuvres du Vén. Tauler, de Rusbrock, du B. Henri Suso, de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde. Après la condamnation des erreurs de Molinos, les voies mystiques furent plus suspectes encore.

Dès lors, d'assez nombreux auteurs, excellents à bien des égards, s'accordèrent à distinguer absolument l'ascétique et la mystique. Trop pressés de systématiser, d'établir une doctrine pour remédier à des abus, et portés par suite à classer les choses matériellement, du dehors, sans en avoir une connaissance assez haute et assez profonde, ils déclarèrent que l'ascétique doit traiter de la vie chrétienne « *ordinaire* », selon les trois voies purgative, illuminative et unitive. Quant à la mystique, elle ne devait traiter que des « *grâces extraordinaires* », dans lesquelles on fit entrer non seulement les visions et révélations privées, mais encore la contemplation surnaturelle confuse, les purifications passives, l'union mystique.

Cette dernière n'apparaît plus ainsi comme le point culminant du développement *normal* de la grâce sanctifiante, des vertus et des dons ; la contemplation infuse n'est plus la vie de la foi et l'esprit de sagesse portés à leur perfection, à leur plein épanouissement ; mais elle paraît se rattacher plutôt aux grâces *gratis datae*, comme la prophétie, ou du moins à un mode tout à fait extraordinaire ou miraculeux des dons du Saint-Esprit. De sorte que ce n'est pas seulement au sujet des visions et révélations privées, mais au sujet de l'union mystique avec Dieu et de la contemplation infuse, que ces auteurs disent aux âmes déjà très ferventes : Ce sont là des grâces proprement extraordinaires qu'il ne convient pas de désirer si l'on veut éviter toute présomption et marcher par la voie de l'humilité : *altiora ne quaesieris*. N'y a-t-il pas là une méprise, analogue à celle de ceux qui refusaient aux mêmes âmes la communion quotidienne, sous prétexte que l'humilité ne permet pas de tendre si haut ?

Ces auteurs distinguent ainsi une vie unitive dite « ordinaire », seule nécessaire, disent-ils, à la perfection, et une vie unitive dite « extraordinaire », qui n'est pas même requise, selon eux, pour la grande sainteté. De ce point de vue, l'ascétique n'est pas ordonnée à la mystique, et la perfection ou union « ordinaire » à laquelle elle conduit, est normalement un *terme et non une disposition* à une union plus intime et plus élevée. La mystique dès lors n'a d'importance que pour quelques privilégiés très rares; autant vaut presque l'ignorer pour éviter la présomption et l'illusion.

Pour remédier à un abus, n'était-ce pas tomber dans un autre nettement signalé en plusieurs passages de la *Montée du Carmel* (1) et du *Cantique spirituel*? Parmi les meilleurs auteurs spirituels de la Compagnie de Jésus, le P. Lallemant se plaignit assez vivement de cette conception de la vie mystique, réputée quasi inaccessible, conception qui, selon lui, fermait la voie de la haute perfection et de l'union intime avec Dieu (2).

C'est ainsi qu'on a détourné bien des âmes de la lecture de saint Jean de la Croix, qui est pourtant le maître qui prémunit le plus contre l'illusion et le désir des grâces proprement extraordinaires (3).

(1) *Montée*. Prologue, p. 3. « Pour l'âme, il n'y a pas d'état plus inquiétant et plus pénible, que celui de ne point voir clair en elle-même et de ne trouver personne qui la comprenne. Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare, et au milieu des ténèbres, souffrances, angoisses et tentations, son directeur lui dira comme les consolateurs de Job : C'est de la mélancolie, de la faiblesse ; peut-être aussi gardez-vous une malice occulte d'où résulte l'abandon où Dieu vous laisse. »

(2) P. Lallemant, *La doctrine spirituelle*. 7e principe, ch. IV, a. 3, § II — et 4e principe, la docilité à la conduite du St-Esprit, ch. I, a. 3 ; ch. II, a. 2. Parmi les auteurs postérieurs de la Compagnie de Jésus, voir aussi le P. de Caussade et le P. Grou.

(3) *Montée*, l. II, ch. 10, 11, 16, 17, 20, 28.

*
* *

Retour à la thèse traditionnelle : unité de la doctrine spirituelle.

On peut se demander si cette distinction absolue et ce manque de continuité entre l'ascétique et la mystique 1° ne diminue pas notablement l'élévation de la *perfection chrétienne* qui est ici-bas le terme du progrès *normal* de la grâce sanctifiante et de la charité ; 2° si elle ne perd pas de vue que le progrès des dons du Saint-Esprit est proportionnel à celui de la charité, qui doit toujours grandir ; 3° si elle ne confond pas avec les grâces strictement *extraordinaires* les grâces *éminentes* et *peu communes* accordées *ordinairement* à la haute perfection, elle-même assez rare, vu la très grande abnégation qu'elle suppose. Bref, ne confond-elle pas *l'extraordinaire de fait*, qui est *l'ordinaire très élevé* de la vie d'union à Dieu chez les saints dès ici-bas, et *l'extraordinaire de droit* ou *le miraculeux*, qui n'est le plus souvent qu'un signe ou un secours transitoire d'ordre inférieur à la vie de la grâce ?

D'un mot, on peut se demander si cet enseignement ne méconnaît pas et n'amoindrit pas la doctrine traditionnelle des grands théologiens et des grands mystiques sur *la surnaturalité essentielle* (1) de la vie de la grâce, de la foi, de la charité, des dons du Saint-Esprit ; vie incomparablement supérieure au phénomène en quelque sorte extérieur de l'extase, aux miracles et aux prophéties, puisque sa perfection est comme le prélude de la vision béatifique, que l'âme sainte, déjà parfaitement purifiée, obtient normalement sans passer par le purgatoire.

Ces questions ont amené, ces dernières années, plusieurs auteurs comme M. l'abbé Saudreau, le P. Lamballe, le

(1) Surnaturalité « quoad substantiam », dit la saine théologie, par opposition à la surnaturalité « quoad modum » du miracle sensible ou de la connaissance prophétique des événements futurs.

P. Arintero, O. P., à rejeter une distinction aussi absolue entre l'ascétique et la mystique, et à marquer la continuité qui existe entre l'une et l'autre. Ils ont invoqué le témoignage de saint Jean de la Croix : « Ceux qui dans la vie spirituelle s'exercent encore à la méditation, appartiennent à l'état des commençants. Lorsqu'il plaît à Dieu de les en faire sortir, c'est à dessein de les introduire dans la voie du progrès, qui est celle des contemplatifs, et de les faire arriver sûrement par ce moyen à l'état des parfaits, c'est-à-dire à l'union divine (1). » Cette dernière, dans le langage de l'auteur de *La Nuit obscure*, est manifestement d'ordre mystique. Et comme le montre le P. Lamballe (2), des divers textes de saint Jean de la Croix il résulte que la contemplation mystique est *ordinairement* accordée aux parfaits, bien que certains ne l'aient que d'une façon imparfaite et par moments (3).

Sainte Thérèse parle de même; voir notamment *Le Chemin de la perfection*, c. 20 : « La miséricorde de Dieu est si grande qu'il n'empêche personne d'aller boire à cette source d'eau vive (la contemplation infuse),... mais

(1) *Nuit obscure*, l. I, c. 1 (Trad. des Carmélites).

(2) E. Lamballe, eudiste, *La Contemplation*, Paris, Téqui, 1912, p. 61-71.

(3) Sans doute saint Jean de la Croix (*Nuit obscure*, l. I, ch. IX) dit : « Sachez-le bien, Dieu ne mène pas à la contemplation *parfaite* tous ceux qui s'adonnent avec résolution à la vie intérieure. Pourquoi cela ? *Dieu seul le sait.* De là vient qu'il y a des âmes auxquelles Dieu ne retire *jamais complètement* la faculté de produire des considérations et des raisonnements, *excepté pour un temps.* » Mais les premiers mots que nous avons soulignés : « Dieu seul le sait », montrent que ce n'est pas là la loi foncière du progrès spirituel, au contraire. Ces mots semblent être une allusion à la prédestination, que saint Jean de la Croix entend comme saint Thomas, car il dit, *Montée*, l. II, c. 4 : « Il est vrai que les âmes, quelle que soit leur capacité, peuvent avoir atteint l'union, mais toutes ne la possèdent pas au même degré. *Dieu dispose librement de ce degré d'union comme il dispose librement du degré de la vision béatifique.* » C'est ce que dit saint Thomas, Iª q. 23, a. 5. Or la prédestination de telle âme plutôt que de telle autre ne concerne pas directement le problème posé dans cet article : l'union mystique est-elle ici-bas le sommet du développement normal

plutôt Il nous y appelle à haute voix ; dans sa bonté cependant Il ne nous y force point. » La Sainte enseigne toujours à ses filles qu'elles doivent faire tous leurs efforts pour se disposer à recevoir cette précieuse grâce, bien que certaines âmes malgré leur bonne volonté n'en connaissent pas ici-bas les joies. La contemplation peut avoir en effet assez longtemps une forme aride, pendant laquelle on peut être contemplatif sans le savoir (1). Pie X, dans sa lettre du 7 mars 1914 sur la doctrine de sainte Thérèse, nous dit que *les degrés d'oraison* énumérés par elle sont autant d'ascensions supérieures vers le sommet de la perfection chrétienne : « docet enim gradus orationis quot numerantur, veluti totidem superiores in christiana perfectione ascensus esse. »

Aussi, selon plusieurs théologiens contemporains, chaque jour plus nombreux et particulièrement soucieux de conserver l'enseignement traditionnel, tel qu'il se trouve formulé chez les grands classiques de la mystique, *pour toute âme intérieure, il est louable de désirer la grâce de la contemplation mystique et de s'y disposer* avec l'aide de

de la grâce sanctifiante des vertus et des dons ? La preuve en est que, en tous les justes, la grâce est essentiellement ordonnée à la gloire, et pourtant ils ne sont pas tous prédestinés à la gloire, quelques-uns en effet perdent la grâce et meurent en état de péché mortel. « *Multi sunt vocati, pauci vero electi.* »

(1) On voit que c'est ainsi qu'il faut entendre certaines restrictions de sainte Thérèse énoncées dans *Le Chemin*, c. 17, et dans *Le Château*, 5ᵉ demeure, c. 3, lorsqu'on les rapproche du principe général qu'elle formule et développe, *Chemin*, ch. 18, 20, 25, 29. Voir sur la conciliation des différents textes de sainte Thérèse le P. ARINTERO, *Evolucion mistica*, p. 639, note 1, et *Cuestiones misticas*, p. 325 ss., ainsi que l'excellent travail du P. Garate, *Razon y Fe*, Jul. 1908, p. 325. — Il est sûr que les joies de l'union mystique ne sont pas nécessaires à la perfection et que la contemplation surnaturelle est souvent fort aride et douloureuse. Ste Thérèse dit, *Chateau*, 5ᵉ dem., ch. 1, en parlant des religieuses de ses monastères : « Il en est bien peu qui n'entrent dans cette 5ᵉ demeure. Comme il y a du plus et du moins, je dis que *la plupart y entrent. Certaines des particularités qui s'y rencontrent, sont, je crois, le partage du petit nombre* ; mais si les autres ne font qu'arriver jusqu'à la porte, c'est déjà de la part de Dieu une immense miséricorde. »

Dieu, par une fidélité toujours plus grande à ses saintes inspirations (1).

Selon ces théologiens, notamment selon le P. Arintero, la *vie mystique* est caractérisée par la *prédominance des dons du Saint-Esprit* (2). L'ascétique, disent-ils, traite de la vie chrétienne des commençants et de ceux qui avancent, avec le secours de la grâce, dans l'exercice des vertus chrétiennes, dont le mode reste un *mode humain*, adapté à celui de nos facultés. Tandis que la mystique traite surtout de la vie unitive des parfaits, où se manifeste clairement le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, dans l'exercice desquels l'âme est plus *passive* qu'active, et où elle obtient une connaissance « quasi-expérimentale » de Dieu présent en elle, comme l'explique saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 68, et I Sent. d. 14, q. 2, a. 2, ad 3. « Ces dons, nous dit le grand Docteur, existent dans toutes les âmes en état de grâce », mais normalement ils ne prédominent ou ne

(1) Cf. S. Jean de la Croix, *Montée du Carmel*, Prologue, trad. H. Hoornaert : « Pour atteindre la lumière divine et l'union parfaite de l'Amour de Dieu — je parle de ce qui peut se réaliser *ici-bas* — *l'âme doit traverser la Nuit obscure*, et sans aucun doute pour expliquer cette Nuit et la faire comprendre, il faudrait une science plus profonde et une expérience plus grandes que les miennes... J'espère que le Seigneur m'aidera à dire des vérités utiles, pour venir ainsi en aide à tant d'âmes qui en ont un besoin pressant. Après les premiers pas dans le chemin de la vertu, quand le Seigneur désire les faire entrer dans la Nuit obscure pour les mener à l'union divine, il en est qui ne vont pas plus loin. Parfois c'est le désir qui fait défaut, ou elles ne veulent pas s'y laisser mener ; parfois c'est à cause de l'ignorance, ou parce qu'elles cherchent, sans le trouver, un guide averti capable de les conduire au sommet. Il est vraiment navrant de constater que tant d'âmes favorisées par le Seigneur de dons et de grâces exceptionnels — (il ne leur faudrait parfois qu'un peu de courage pour arriver à une haute perfection) — se contentent de relations inférieures avec Dieu. » Tout ce prologue a pour but de corriger de multiples erreurs de direction. Et l'on sait que, pour saint Jean de la Croix, la Nuit obscure est une période de la contemplation mystique. Il le dit dans ce même Prologue : « Menée par Dieu sur les hauteurs de la contemplation obscure et de la sécheresse, il lui paraîtra qu'elle s'égare... »

(2) Ces dons sont *spécifiquement distincts* des vertus infuses, Iª IIªᵉ, p. 68, a. 1.

s'exercent d'une façon fréquente et manifeste que chez les âmes mortifiées, très dégagées d'elles-mêmes et habituellement dociles au Saint-Esprit en toutes circonstances. Certaines excellent dans les dons relatifs à la vie active, comme le don de force, d'autres dans ceux de la vie contemplative, comme l'intelligence et la sagesse. Ces dernières âmes surtout entrent dans les « voies passives », parce qu'elles ne se dirigent pour ainsi dire plus elles-mêmes, mais sont habituellement dirigées immédiatement par Dieu. Il donne à leurs actes ce mode que Lui seul peut leur communiquer, comme lorsqu'un grand Maître dirige son élève en lui tenant la main. Ces actes sont ainsi *doublement surnaturels* (*reduplicative*, diraient les scolastiques) : par leur *essence*, comme les actes des vertus chrétiennes de la vie ascétique, et par ce *mode* supérieur qui dépasse le simple exercice des vertus chrétiennes aidées de la grâce actuelle ; c'est ce qui permet à sainte Thérèse de parler « d'oraison surnaturelle » lorsque commencent les voies passives (1). Ce mode divin des actes surnaturels, qui proviennent immédiatement des inspirations du Saint-Esprit, n'est pourtant pas quelque chose de proprement extraordinaire, comme un miracle, une vision, une prophétie, mais quelque chose d'éminent, et d'ordinaire chez les parfaits qui vivent habituellement recueillis dans l'adoration du mystère de la sainte Trinité présente en eux (2).

De fait tel est le sujet principal traité par tous les grands

(1) Voir sur ce point, parmi les auteurs dominicains : le B. ALBERT LE GRAND, *De adhaerendo Deo* ; TAULER, *Sermons* ; le P. PINY, *L'abandon à la volonté de Dieu* ; parmi ceux de la Compagnie de Jésus, les excellents ouvrages du P. LALLEMANT, *La Doctrine spirituelle* ; du P. GROU, *Maximes spirituelles*, 2e Max. ; du P. DE CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence*. — Chez saint JEAN DE LA CROIX, *Nuit obscure*, au début.

(2) Un effet miraculeux sensible, comme la vie rendue à un cadavre, n'est pas surnaturel dans son essence mais seulement dans le mode de sa production ; tandis que l'exercice des dons du Saint-Esprit est surnaturel et dans son essence et dans son mode, *quoad substantiam et quoad modum*

théologiens mystiques depuis Denys jusqu'à Tauler et saint Jean de la Croix, qui désigne souvent d'un seul mot « la Foi » cette vertu et le don de sagesse à un degré supérieur.

Secondairement ces Maîtres ont parlé des phénomènes en quelque sorte extérieurs, qui accompagnent certains degrés de l'union mystique, comme l'extase, qui disparaît avec l'union transformante. Et ils ont toujours très profondément distingué de cette union tout intime avec Dieu, terme de leurs désirs et de toute leur vie, les grâces extraordinaires d'ordre inférieur, comme les visions ou la connaissance prophétique de l'avenir, que, selon eux, nous ne devons pas désirer.

De ce point de vue, des interprètes de saint Jean de la Croix, comme le P. Lamballe et le P. Arintero (1), considèrent que l'*union transformante* ou mariage spirituel est, ici-bas, le *sommet* du développement *normal* de la vie de la grâce chez les âmes pleinement fidèles au Saint-Esprit, surtout chez celles consacrées à Dieu et appelées à la vie contemplative.

M. l'abbé Saudreau (2) croit que ce terme normal du progrès spirituel ne dépasse pas la quiétude, après laquelle, selon ce savant auteur, commencerait l'extraordinaire proprement dit, avec l'union et l'extase.

Mais il semble bien, par ce que dit sainte Thérèse des âmes qui ne dépassent pas la quiétude, qu'il y a eu chez elles un manque de fidélité au Saint-Esprit et que normalement elles auraient dû arriver à une union à Dieu plus profonde qu'elle appelle « un plus haut degré de perfection » (3).

(1) Lamballe, *La Contemplation*, 195. — Arintero, *Evolucion mistica*, p. 460-480; *Cuestiones misticas*, p. 60, p. 571, note : explication des grâces nécessaires à l'union transformante. — M. Ch. Sauvé paraît favorable à cette thèse dans *États mystiques*, pp. 85, 90-96, 100-105, 139-141, 162...

(2) Saudreau, *L'union à Dieu*, p. 428.

(3) S. Thérèse : *Vie*, ch. xv : « Il y a un très grand nombre d'âmes qui arrivent à cet état (l'oraison de quiétude), mais celles qui pas-

Saint Jean de la Croix s'exprime de même (1).

Il se peut bien que l'extase n'implique (au moins nécessairement) rien d'extraordinaire au sens propre du mot. Elle paraît souvent provenir de la faiblesse de l'organisme qui *défaille* sous l'action divine ; elle peut n'être que le contre-coup d'une grâce intérieure profonde, qui absorbe toute l'attention et toute la force de l'âme sur Dieu, qui lui est intimement présent et qui se fait sentir à elle. De ce point de vue, il y aurait continuité entre tous les degrés de l'union mystique, de la quiétude à l'union transformante, où l'âme ne connaît plus « la faiblesse de l'extase », selon l'expression de sainte Hildegarde.

Telle est la pensée du P. Lamballe, du P. Arintero et de plusieurs autres théologiens contemporains que nous avons consultés. Ils tiennent en outre que l'oraison affective et celle de simplicité, qui précède l'oraison proprement mystique ou passive, sont une *disposition* à recevoir celle-ci. Il y aurait ainsi continuité entre l'ascétique et la mystique. La première serait caractérisée par le *mode humain* des

sent plus avant sont rares... » — *Château de l'âme*, IVe Demeure, ch. 3, et Ve Demeure, ch. 1 à propos de l'entrée dans cette cinquième demeure (supérieure à la quiétude) : « Encore que toutes... soyons appelées à la contemplation... il y en a peu qui se disposent à voir le Seigneur leur découvrir cette perle précieuse dont nous parlons. Car bien qu'en ce qui regarde l'extérieur il n'y ait rien à reprendre à notre conduite, cela ne suffit pas pour arriver à un si haut degré de perfection. Quel besoin nous avons de bannir toute négligence. »

(1) Particulièrement lorsqu'il décrit (*Nuit obscure*, l. II, ch. 18 à 20) les dix degrés de la charité énumérés par saint Bernard, on voit nettement que les degrés inférieurs doivent conduire normalement, selon lui, aux degrés plus élevés et au plus haut de tous. Or il ajoute que le progrès de la contemplation est proportionnel à celui de la charité. Toute l'œuvre de saint Jean de la Croix paraît bien manifester la continuité des degrés de l'union mystique jusqu'à l'union transformante. Quelques-uns, il est vrai, ont pensé que saint Jean de la Croix n'écrit que pour quelques rares contemplatifs. Il dit pourtant lui-même, à la fin du Prologue de la *Montée du Carmel* : « J'écris pour tout le monde, mais c'est à condition qu'on se décide à passer par la nudité de l'esprit. »

vertus chrétiennes, la seconde par le *mode divin* des dons du Saint-Esprit, intervenant non plus seulement de façon latente et transitoire, mais d'une manière manifeste et très fréquente. Avant l'état mystique ou passif, il y aurait, dans une période de transition (celle de l'oraison de simplicité décrite par Bossuet) des *actes mystiques passagers*, qui de soi disposeraient l'âme à la véritable vie d'union ; celle-ci serait l'*âge adulte ou parfait* de la vie spirituelle, ou la vie de la grâce devenue en quelque sorte consciente d'elle-même.

S'il en est ainsi, et les raisons apportées par les auteurs cités sont sérieuses, nous le verrons, l'âme qui n'a rien encore de la vie mystique, n'a pas dépassé l'enfance ou l'adolescence de la vie spirituelle. Elle doit se rappeler la parole de saint Paul : « Ne soyez pas des enfants sous le rapport du jugement, mais faites-vous enfants sous le rapport de la malice, et, pour le jugement, soyez des hommes faits » (I Cor. XIV, 20). Cette âme n'est pas arrivée à la maturité spirituelle, à l'âge parfait accessible ici-bas ; elle peut avoir une grande culture, même théologique, beaucoup de savoir-faire dans la conduite de la vie, de la prudence, de la foi, de la charité, du zèle, de l'enthousiasme, une grande activité apostolique ; mais, malgré ses vertus chrétiennes solides, malgré son zèle, elle n'est pas assez spiritualisée, sa manière de vivre reste trop humaine, trop extérieure, encore trop dépendante du tempérament ; on ne voit pour ainsi dire pas en elle ce *mode divin*, tout surnaturel, de penser, d'aimer Dieu et d'agir, qui caractérise ceux qui sont vraiment morts à eux-mêmes et parfaitement dociles au Saint-Esprit. Seuls, ces derniers ont, ordinairement et en toutes circonstances agréables ou pénibles, « le sens du Christ » pour juger sainement des choses spirituelles, pour concilier habituellement dans leur vie les vertus en apparence les plus opposées : la simplicité de la colombe et la prudence du serpent, la force héroïque et une mansuétude pleine de tendresse, l'humilité du cœur et la magnanimité, une foi absolument intransigeante sur tous les principes et une grande miséricorde pour les

égarés, une vie intérieure intense, un recueillement continuel et un très fructueux apostolat.

*
* *

Cette dernière conception des rapports de l'ascétique et de la mystique mérite considération ; ceux qui ont lu et médité souvent les grands maîtres de la mystique traditionnelle inclineront, croyons-nous, dans ce sens, en se rappelant les principes suivants, expression sûre de la doctrine de saint Thomas :

1° *La perfection chrétienne* se trouve dans l'union à Dieu, laquelle suppose en nous le plein développement de la charité, des autres vertus, des dons du Saint-Esprit, qui suppléent à l'imperfection de ces vertus et sont en nous le principe immédiat de la contemplation surnaturelle.

2° *Les trois vertus théologales* sont surnaturelles dans leur essence (quoad substantiam), à cause de leur motif formel et de leur objet propre, inaccessibles l'un et l'autre à la seule raison ou même à la plus haute connaissance naturelle des anges. Plusieurs théologiens, suivant la direction inférieure du nominalisme, ont pensé au contraire que les actes de foi et des autres vertus chrétiennes sont des actes substantiellement naturels, revêtus d'une modalité surnaturelle (supernaturales quoad modum tantum et non vi objecti formalis). Ils ressembleraient ainsi beaucoup plus à une affection naturelle surnaturalisée, qu'à une affection surnaturelle dans son essence et par son motif formel. Il y a une immense différence entre ces deux conceptions de la foi et des autres vertus théologales. Seule la première est vraie (1) et fait bien voir pourquoi la foi au mystère de la sainte Trinité est infiniment supérieure aux intui-

(1) Nous l'avons longuement démontré ailleurs : *De Revelatione*, t. I, p. 202-217 ; 458-515. Cf. S. Thomas, IIª IIae, q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi *formale*, scilicet *veritas prima super omnem naturalem cognitionem creaturae existens*, et aliquid materiale, sicut id, cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

tions naturelles du génie, ou même à la prévision surnaturelle d'un événement futur comme la fin d'un fléau, supérieure en général aux grâces *gratis datae* (1).

3° *Les dons du Saint-Esprit* sont doublement surnaturels, non seulement dans leur essence (comme les vertus théologales et les autres vertus infuses), mais dans leur mode d'action ; par eux l'âme ne se dirige plus elle-même avec le concours de la grâce, mais elle est dirigée et mue immédiatement par l'inspiration divine ; et lorsque par une fidélité parfaite au Saint-Esprit elle vit habituellement sous le régime des dons, elle est dans un état passif.

4° *Ces dons*, qui nous rendent dociles au souffle de Dieu, *grandissent avec la charité* comme les vertus infuses. *Or la charité doit ici-bas toujours grandir*, par nos mérites, par la sainte communion. Qui n'avance pas recule, car, selon la remarque de saint Augustin et de saint Thomas (2), le premier précepte n'a pas de limite et seuls les saints l'accomplissent parfaitement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces, de tout ton esprit ». (Luc, x, 27.)

5° Si nous considérons, non pas tant ce qui est *de fait* que ce qui devrait *être de droit*, non pas la fragilité de notre nature et la versatilité de notre libre arbitre, mais l'essence même de la grâce reçue au baptême et de la charité, il faut dire que *normalement* ou selon sa loi foncière, *la grâce ne devrait jamais se perdre*, bien que beaucoup de chrétiens tombent dans le péché mortel. De même cette vie de la grâce, germe de la gloire, commencement de la vie éternelle, devrait *normalement* se développer assez pour que le feu de la charité nous purifie de toute souillure avant la mort et nous permette d'entrer au ciel sans passer par le purgatoire ; car c'est par notre faute que nous serons retenus dans ce lieu d'expiation où il n'y a plus de mérites. Il

(1) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 5 : « Utrum gratia gratis data sit dignior quam gratia gratum faciens. »
(2) IIª IIªᵉ, q. 184, a. 3.

serait dans *l'ordre radical de voir Dieu face à face sitôt après la mort*, et c'est pourquoi les âmes du purgatoire souffrent tant d'être privées de cette vision. Selon la loi foncière de la vie de la grâce, les purifications douloureuses, qui délivrent l'âme de ses scories, devraient donc, comme chez les saints, être méritoires et précéder la mort, non la suivre. Si telle est la vérité, pourquoi l'union mystique, accompagnée de ces purifications passives, ne serait-elle pas l'épanouissement normal de la vie de la grâce, bien que assez peu d'âmes y arrivent de fait, comme peu conservent l'innocence baptismale? Pourquoi ne serait-ce pas, sinon l'ordinaire de fait, *l'ordre de droit* au terme d'une vie intérieure très généreuse? L'extraordinaire n'en resterait pas moins dans la collation de ces grâces éminentes *dès l'enfance*, comme il est arrivé chez plusieurs saints.

Pratiquement, tout le monde en convient, il importe d'eviter deux excès dans la direction : faire quitter aux âmes la voie ascétique ou trop tôt ou trop tard. *Trop tôt* les expose à tomber dans l'oisiveté d'un quiétisme ou semi-quiétisme pratique. *Trop tard* les expose soit à abandonner l'oraison, parce qu'elles ne trouvent plus de profit dans la méditation discursive où l'on veut les maintenir, soit à ne rien comprendre à la voie obscure, mais beaucoup plus spirituelle, par laquelle le Seigneur commence à les conduire. Sur ce point saint Jean de la Croix, dans *La Montée*, l. II, c. XII-XIII, et *La Nuit obscure*, nous a laissé les enseignements les plus précis. Parmi les ouvrages récents, un de ceux qui gardent le mieux, selon nous, la juste mesure, est celui de Dom Vital Lehodey : *Les voies de l'oraison mentale*, 5[e] éd. p. 227-236, 409.

Que dit enfin l'expérience ? Elle montre comment le *fait* et le *droit* finalement s'harmonisent, au terme du moins d'une sainte vie. Tous les saints canonisés paraissent avoir eu souvent l'union mystique, sauf des martyrs qui ont pu ne l'avoir qu'au moment de leur supplice (1). Sainte Thé-

(1) Le P. Poulain le concède : « presque tous les saints canonisés ont eu l'union mystique, et généralement avec abondance. » *Des Grâ-*

rèse, nous l'avons vu, déclare que dans ses monastères il y a beaucoup d'âmes qui arrivent à l'oraison proprement mystique de quiétude, que quelques-unes plus avancées jouissent habituellement de l'oraison d'union, et que plusieurs autres y participent plus ou moins (1).

De fait, il n'est pas si rare de trouver, surtout dans les ordres religieux contemplatifs, des âmes qui ont certes dépassé la méditation discursive ou l'oraison de simplicité, qui ont une véritable peine à cesser l'action de grâces après la sainte communion, qui sont toutes prises par Dieu, comme absorbées en Lui, qui vivent des mystères de la sainte Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption, d'une façon incomparablement plus profonde que le plus savant théologien si celui-ci n'est pas vraiment homme de prière. Ces vies, bien qu'elles connaissent des joies et des souffrances intérieures peu communes, n'ont rien pourtant d'extraordinaire au sens propre de ce mot ; elles seules au contraire sont *tout à fait dans l'ordre*. Et elles évitent même l'extraordinaire le plus possible, selon les conseils de saint Jean de la Croix (2), dont elles se nourrissent tous les jours. Ce grand Docteur les tourne de plus en plus vers la sainte Trinité qui habite en nous ; elles trouvent une grande joie à lire les plus belles pages de saint Augustin et de saint Thomas sur ce mystère, et elles s'expriment même sur la Paternité de Dieu, sur la valeur infinie des mérites du Christ, sur le fruit d'une fervente communion, avec une spontanéité et une fraîcheur toute différente de la science qui se puise dans les livres. Bien sûr, c'est pour que nous en vivions ainsi, que ces mystères surnaturels nous ont été révélés ; telle est la vie chrétienne dans son plein épanouissement, le règne profond de Dieu dans les cœurs.

ces d'oraison, 9[e] éd., p. 554. Le P. Poulain reconnaît aussi qu'il existe une période de transition entre la voie ascétique et la voie mystique, période qui dénote une certaine continuité entre les deux, cf. *Grâces d'oraison*, p. 13, 122.

(1) *Vie*, c. xv. — *Fondations*, c. iv. — *Château*, 5[e] demeure, c. i.

(2) *Montée du Carmel*, l. II, c. 10, 19, 20 25, etc.

En ces âmes, après les purifications douloureuses, véritable nuit obscure, la grâce surabonde ; elles ont pour ainsi dire entrevu l'abîme de Dieu, très pur, très saint, sans fond. Leur cœur déborde, elles désirent tant aimer Dieu qu'elles voudraient l'aimer sans mesure, avec le cœur du Verbe fait chair. L'Esprit d'amour les a pénétrées, et, dans l'épreuve comme dans la joie, elles se reposent en la charité du Père céleste comme un petit enfant entre les bras de sa mère. Elles voient se réaliser déjà la parole du Christ : « Père, vous en moi, et moi en vous, afin qu'ils soient consommés dans l'unité ». C'est la vie unitive, sans rien pourtant d'extraordinaire, au sens de miraculeux ; et c'est vraiment la vie mystique, contemplative. C'est aussi la vie apostolique : dans leur foi profonde en la *surabondance de la Rédemption*, ces âmes s'offrent pour en faire déborder le calice sur les pécheurs ; et elles aspirent très fortement à quitter la terre d'exil pour aller au ciel. N'est-ce pas là la perfection décrite par saint Thomas, lorsqu'après avoir parlé de ceux qui débutent et de ceux qui avancent dans la vie spirituelle, il dit des parfaits : « Ils tendent principalement à s'unir à Dieu, à jouir de Lui et ils désirent mourir pour être avec le Christ (1). »

S'il en est ainsi, non seulement il y a continuité entre l'ascétique et la mystique, mais il y a une certaine compénétration. Ce ne sont pas deux branches distinctes de la théologie, mais deux parties ou deux aspects du même rameau, qui nous montre la vie spirituelle dans son enfance, son adolescence, sa maturité. La théologie ascétique et mystique, ou plus simplement la doctrine spirituelle est *une* : elle doit commencer par exposer la fin attingible ici-bas, à laquelle doit tendre le progrès spirituel, c'est-à-dire la perfection chrétienne. Elle doit montrer cette perfection dans toute son élévation et toute sa grandeur, selon le témoignage de l'Evangile et des Saints.

(1) IIª IIᵃᵉ, q. 24, a. 9 : « Tertium studium est, ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur, et hoc pertinet ad perfectos qui cupiunt dissolvi et esse cum Christo. »

Ensuite elle doit indiquer les moyens pour parvenir à ce but : la lutte contre le péché, l'exercice des vertus, la parfaite docilité au Saint-Esprit. Or la fin proposée, telle qu'elle est exprimée par exemple dans les huit béatitudes, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, dépasse le domaine de la simple ascèse (1). Mais celle-ci ne cesse pas lorsque l'âme entre dans l'union mystique : l'exercice des vertus devient au contraire beaucoup plus parfait, comme le montrent les grandes austérités des saints, leur patience, leur zèle. Jusqu'au terme, l'âme doit se rappeler la parole de Notre-Seigneur : « Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce et qu'il porte sa croix tous les jours. »

Nous revenons ainsi à ce que nous disions au début de cet article avec saint Thomas : l'ascèse dispose l'âme à l'union mystique, et ensuite celle-ci rend beaucoup plus surnaturels et féconds l'exercice des vertus et notre apostolat. La pratique des vertus dispose à la contemplation et est ensuite dirigée par elle.

Séparées l'une de l'autre, l'ascétique manque d'élan, d'intimité, d'élévation ; la mystique perd son importance, sa gravité, sa profondeur, elle semble être seulement un luxe dans la spiritualité de quelques privilégiés.

Telle nous paraît être la notion de la théologie ascétique et mystique ou de la doctrine spirituelle la plus conforme à l'enseignement traditionnel. Nous n'avons pu, dans cette étude, prouver tout ce que nous avançons ; nous nous réservons d'y revenir en traitant des principales questions relatives à la perfection chrétienne.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Rome, Collège Angélique.

(1) S. Thomas, *in Matthaeum*, c. V, n. 2, dit au sujet des huit béatitudes : « Ista merita vel sunt actus donorum, vel actus virtutum secundum quod perficiuntur a donis », « *supra humanum modum* » a-t-il dit quelques lignes plus haut.

Notre déification d'après les Pères de l'Eglise

Le chrétien fait partie d'une race d'hommes nouvelle et céleste, d'une lignée divine : *divinum genus*. C'est un homme *déifié*, fils de Dieu le Père, incorporé au Verbe incarné, animé du Saint-Esprit. Sa vie doit être celle d'un citoyen du ciel. « Si Dieu s'est humilié jusqu'à se faire homme, dit saint Augustin, ce fut pour exalter les hommes jusqu'à en faire des dieux (1). »

Dans les premiers siècles de l'Église, ces idées étaient du domaine courant ; aucun hérétique n'osa les nier, et les Pères en tirèrent un parti admirable pour prouver contre les Ariens et les Macédoniens la divinité soit du Fils soit du Saint-Esprit. L'Écriture, disaient-ils, nous présente le Fils et le Saint-Esprit comme les vivificateurs, les sanctificateurs et les *divinisateurs* immédiats des âmes qu'ils habitent et auxquelles ils se communiquent, imprimant en elles l'image de Dieu et les rendant participants de la nature divine. Or Dieu seul, qui est Vie, Sainteté, Déité par nature, peut, immédiatement et par lui-même, vivifier, sanctifier et déifier les autres.

Pour habiter dans une âme, la vivifier et la réformer, il

(1) *Serm.* 166. — Cf. *In Ps.* 49, 2.

faut la pénétrer substantiellement ; or ceci est le propre de Dieu (1). Aucune créature, observe Didyme, ne peut entrer dans l'essence même de l'âme ; les sciences et les vertus la perfectionnent à titre d'accidents seulement. Mais l'Esprit-Saint habite substantiellement dans l'âme avec le Père et le Fils. (De Spir. Sancto, n° 25).

C'est le Saint-Esprit, dit saint Cyrille d'Alexandrie, qui imprime en nous l'image de Dieu. S'il n'était qu'un simple dispensateur de la grâce, nous ne recevrions que l'image de la grâce et non l'image de Dieu. Mais il est lui-même le sceau qui grave en nous l'image de Dieu, nous faisant participants de la nature divine. (Cf. Dial. 7 de Trinit. et Thesaurus, ass. 34). C'est un sceau *vivant*, ajoute saint Basile ; il nous moule en dehors et au dedans, pénètre jusqu'au plus intime de notre âme et, de la sorte, nous réforme et fait de nous de *vivantes images* de Dieu (2). Avec le sceau divin nous recevons l'*onction* du même Esprit, et dès lors nous avons *le gage vivant* de l'héritage céleste : « Celui qui nous a oints, c'est Dieu, lequel nous a aussi marqués d'un sceau et nous a donné, à titre d'arrhes, le Saint-Esprit dans nos cœurs » (II Cor., I, 22).

Baume divin, l'Esprit-Saint par son onction, *spiritalis unctio*, nous transforme et nous fait exhaler la bonne odeur du Christ : « Nous sommes la bonne odeur du Christ » (II Cor., II, 15). Nous ne recevons pas seulement le parfum du baume, mais la substance divine elle-même (3).

(1) Cf. *S. Thom.*, Cont. Gent. IV, c. 17 ; *Sum. Th.*, Iª, q. 43, a. 3 ; IIIª, q. 64, a. 1.

(2) « Quomodo ad Dei similitudinem ascendat creatura, nisi divini characteris sit particeps ? Divinus porro character non talis est cujusmodi est humanus, sed *vivens* et vere existens imago, imaginis effectrix, qua omnia quae participant, imagines Dei constituuntur. » (S. Bas., l. 5, *Contra Eunom.*)

(3) *S. Cyril. Alex.*, l. XI in Joann, c. 2. — Voir aussi *S. Augustin*, sermo 185 *de Temp.* : « Il s'écoule dans ses fidèles non plus seulement par la grâce de sa visite et de son opération, mais par la présence de sa majesté ; ce n'est pas seulement l'odeur du baume qui se verse, mais la substance même du baume sacré. »

Feu divin, il nous pénètre jusqu'au plus intime, sans détruire notre nature, mais la rendant semblable au feu et lui en communiquant toutes les propriétés. (S. Cyr. Hier., *Cath.*, 17 ; — S. Bas., *loc. cit.*, l. 3).

Lumière divine, il éclaire les âmes, les rend lumineuses et resplendissantes, éclatantes de grâce et de charité, comme de vrais soleils divins (1).

Hôte très doux de nos âmes, *dulcis hospes animae*, il vient converser familièrement avec nous, nous réjouir de sa présence, nous consoler dans nos travaux, nous encourager dans nos difficultés, nous pousser au bien, nous enrichir de ses dons précieux et de ses fruits. Nous devenons ainsi des temples saints et vivants de Dieu, ses amis, ses égaux en quelque manière, dignes d'être appelés des dieux (2).

Revêtus de Jésus-Christ et faits à son image, nous formons avec Lui une véritable société (I Cor. I, 9) ; nous sommes ses amis, initiés à ses secrets divins (Jean, XV, 15) ; nous sommes ses frères (Jean, XX, 17) ; plus encore, ses membres, si intime est l'union dans cette divine société ! C'est ainsi que nous pouvons devenir enfants de Dieu (Jean, I, 12) et dieux par participation. Celui qui nous donne ce pouvoir si sublime doit être Dieu lui-même en personne, qui, s'abaissant jusqu'à nous, nous associe à sa vie divine, et de la condition servile de pures créatures nous élève à l'incomparable dignité de dieux (3), et nous

(1) « De même que les corps transparents deviennent eux-mêmes lumineux et rayonnants lorsque la lumière les envahit, de même les âmes qui possèdent le Saint-Esprit sont illuminées par Lui, deviennent elles-mêmes spirituelles et répandent la grâce sur les autres. » (*S. Bas.*, De Spir. S. c. IX, n. 23.)

(2) *Sénèque* : « Amicitia aut pares invenit aut facit » — *S. Cyrille* : « Nous sommes appelés *dieux* parce que non seulement la grâce nous élève à la gloire surnaturelle, mais encore parce que nous avons en nous Dieu qui y habite et y demeure. » (In Ev. Joann., I, 9.)

(3) « Creatura Domino suo conjuncta a propria conditione liberatur et in meliorem traducitur... Nos per gratiam dii et filii sumus. » (*S. Cyr.* In Joan., l. 12, c. 15.)

permet d'appeler à pleine bouche l'Eternel et le Tout-Puissant devant lequel tremblent les cieux, non plus du nom terrible de *Seigneur*, mais du très doux nom de *Père*.

« Ce que les plus nobles créatures n'auraient jamais pu rêver, s'écrie saint Pierre Chrysologue, ce qui remplirait d'étonnement et d'admiration les plus hautes vertus célestes, nous le répétons tous les jours avec confiance : *Notre Père qui êtes aux cieux !* Commerce admirable entre le Créateur et la créature : il se fait notre égal pour que nous arrivions à être ses égaux, en un certain sens (1). Qui jamais aurait pu soupçonner un tel excès d'amour ? Dieu se faisant homme pour que l'homme devienne Dieu, le Seigneur se rendant esclave pour que l'esclave devienne son fils — établissant ainsi entre la Divinité et l'humanité une éternelle et ineffable *parenté*. Certes, on ne sait qu'admirer le plus, ou Dieu s'abaissant jusqu'à notre servitude, ou Dieu nous élevant jusqu'à sa dignité » (Serm. 72).

« Autant que nous pouvons le comprendre, dit saint Jean Chrysostome, il y a bien plus de difficultés à ce que Dieu se fasse homme qu'il y en a à ce que l'homme devienne enfant de Dieu... Mais ce n'est pas pour rien qu'il est descendu dans une si profonde humilité : c'est pour nous élever de cet abîme aux divines hauteurs. Il est né selon la chair pour que toi, tu naisses selon l'esprit. Il s'est fait le fils de la femme pour que toi, tu deviennes fils de Dieu » (In Mat. Hom. 2). « Il veut donc, ajoute saint Augustin, que nous cessions d'être hommes puisqu'il veut nous faire dieux (2). »

Ces étroites et sublimes relations qu'il a plu à Dieu d'établir entre Lui et les hommes ne sont donc point purement *morales*, mais très *réelles* ou *ontologiques*. Leur

(1) « O admirabile commercium ! Creator generis humani, animatum corpus sumens... largitus est nobis suam Deitatem ! » (Liturg.) — Cf. *S. Athan.* Serm. 4 cont. Arian., et *S. August.* Epist. 140 ad Honor. c. 4.

(2) « Hoc jubet Deus ut non simus homines... Deus enim deum te vult facere. » (*S. August.* serm. 166.) « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. » (Serm. 13 de temp.)

réalité est plus haute et plus riche que l'on ne pense, au-dessus même de tout ce que l'on peut dire ou penser. Les saints la *sentent* d'une certaine manière, mais ils ne trouvent point de formules capables de traduire leurs pensées ; les expressions les plus fortes leur paraissent de pures ombres d'une si sublime réalité ; et cependant ils nous parlent sans cesse de la *participation de la nature divine*, de la *transformation en Dieu*, de la *déification de l'homme* (1).

Animés réellement de l'Esprit de Jésus qui demeure en nous comme dans son temple, vivant par Jésus comme Jésus vit par son Père (Jean, VI, 58), et rendus ainsi participants de la nature même de Dieu, nous sommes vraiment enfants de Dieu, frères et cohéritiers de Jésus-Christ. Tout en nous vivifiant par la grâce, ce même *Esprit d'adoption* nous purifie, nous transforme, nous perfectionne, produisant en nous et avec nous l'œuvre de notre sanctification. Il nous fait ainsi vivre une vie divine, il nous déifie, il est, en un mot, « la vie même de notre âme, comme l'âme est la vie du corps », selon l'énergique expression de saint Basile et de saint Augustin, pour ne pas dire de tous les Pères (2).

(1) *S. Cyrill. Alex.* De Trinit. Dial. IV : « Divinae naturae participes habitudine ad Filium per Spiritum non sola opinione, sed veritate sumus ». Cf. Dial. VII.

(2) *S. Basil.* : « Vitam quam ad alterius productionem Spiritus emittit, ab ipso minime separatur... Et ipse in seipso vitam habet, et qui participes ipsius sunt, divinam cœlestemque possident vitam » (Adv. Eunom. l. 5). Ailleurs il parle de l'Esprit-Saint comme du *principe formel* de cette vie divine (De Spir. S. c. 26, n. 61).

S. Augustin exprime avec plus de force encore que Dieu est *formellement* la vie de l'âme : « Je parle audacieusement, mes frères, mais avec vérité. Il y a deux vies, celle du corps et celle de l'âme : comme l'âme est la vie du corps, ainsi Dieu est la vie de l'âme » (In Ps. 70, serm. 2.) — Une autre fois, il dit : « Unde vivit caro tua ? De anima tua. Unde vivit anima tua ? De Deo tuo. Unaquaeque harum secundum vitam suam vivat : caro enim sibi non est vita, sed anima carnis est vita ; anima sibi non est vita, sed *Deus est animae vita* » (Serm. 156, c. 6).

S. Macaire s'exprime presque dans les mêmes termes (De libert. mentis, XII).

« Pour eux, donc, écrit le P. Froget, l'Esprit-Saint est le grand don de Dieu, l'hôte intérieur qui, en se donnant lui-même, nous communique en même temps une participation de la nature divine, et fait de nous des enfants de Dieu, des êtres divins, des hommes spirituels et des saints. Aussi se plaisent-ils à le désigner comme l'Esprit sanctificateur, le principe de la vie céleste et divine. Quelques-uns vont même jusqu'à l'appeler *la forme* de notre sainteté, l'âme de notre âme, le lien qui nous unit au Père et au Fils, celui par qui ces divines Personnes habitent en nous » (*De l'habit. du Saint-Esprit*, p. 197).

Il n'est rien qui puisse donner au chrétien une plus haute idée de sa grandeur, ni lui rappeler plus éloquemment ses devoirs.

*
* *

Malheureusement, comme le remarquait déjà Cornelius a Lapide, ces sublimes et consolantes doctrines sont très oubliées : « Il y en a peu qui connaissent le bienfait d'une si haute dignité ; moins encore qui l'apprécient comme ils le méritent. Chacun devrait demeurer, en soi-même, dans la vénération et l'admiration. Les Docteurs et les Prédicateurs devraient expliquer ce mystère au peuple afin que les fidèles sachent qu'ils sont les temples vivants de Dieu, qu'ils portent Dieu dans leur cœur et que par conséquent ils doivent vivre divinement avec Dieu par une conduite digne d'un tel Hôte. » (*In Os.*, I, 10.)

Cependant la voix unanime des Pères trouve des échos parmi les théologiens modernes. Au milieu de l'oubli universel, des fréquentes et, pourquoi ne pas le dire? des honteuses atténuations, quelques voix autorisées se font entendre. Surtout après les sages observations de Léon XIII sur la dévotion au Saint-Esprit, on est consolé de voir nombre d'écrivains reprendre le même langage animé, senti et vivant des Pères et des grands Mystiques. C'est l'annonce d'une renaissance de ces doctrines fondamenta-

les, qui sont l'âme et le souffle encourageant de la vie chrétienne.

« Oui, le temps semble venu, écrivait déjà le P. Ramière (*Espérances de l'Église*, III, c. 4), où ce grand dogme de l'incorporation des chrétiens à Jésus-Christ, qui tient une place si proéminente dans la doctrine apostolique, prendra un rang également important dans l'instruction des docteurs et des fidèles, dans la théologie et le catéchisme ; où on ne regardera plus comme un simple accessoire ce point sur lequel saint Paul base tous ses enseignements... où l'on comprendra que cette union que le divin Sauveur nous présente sous la figure de l'union du cep de la vigne avec les sarments n'est pas une vaine métaphore, mais une réalité... que par le baptême nous devenons réellement participants de la vie de Jésus-Christ ; que nous recevons en nous, non pas en figure, mais en realité le divin Esprit qui est le principe de cette vie... et que, sans nous dépouiller de notre personnalité humaine, nous devenons les membres d'un corps divin, et nous acquérons, par conséquent, des forces divines et de divines destinées. »

En effet, ces vérités si vitales et à la fois si consolantes, qui donnaient aux premiers chrétiens vie, force et ardeur (1), commencent à appeler sérieusement l'attention

(1) Les Actes des martyrs et les coutumes des premiers siècles nous en fournissent d'intéressants témoignages. Les chrétiens d'alors avaient si bien conscience de la vie surnaturelle qu'ils aimaient à s'appeler : *Théophore, Christophore* (Porte-Dieu, Porte-Christ). Trajan interroge saint Ignace : « Quel est ce Théophore ? — C'est celui qui porte Jésus-Christ dans son cœur. — Alors tu portes Jésus-Christ? — Sans aucun doute, car il est écrit : Je ferai en eux ma demeure. »

« Saint Ignace a profondément, suivant sa coutume, caractérisé cette vie chrétienne comme la vie de Jésus en nous. Jésus est notre vie, non seulement en ce sens qu'il nous a apporté la vie éternelle, mais en ce sens que, demeurant personnellement en nous, il est en nous principe véritable et indéfectible de vie. (Eph. III, 2 ; II, 1 ; Mag. 1.2 ; Trall. 9.1.) Il habite en nous et nous sommes ses temples : il est notre Dieu en nous (Eph. XV, 3 ; Rom. VI, 3). De là le nom de

de beaucoup d'apologistes et de théologiens qui connaissent à fond les besoins de notre temps et cherchent un remède efficace à tant de maux qui menacent ou affligent déjà la religion. A cette plaie générale de l'indifférentisme, à cette froideur sceptique et ce laisser-aller qui conduisent tant d'âmes à la ruine, et même à la trahison de la vérité, le remède est dans le réveil de la conscience et du sentiment des fidèles, afin qu'ils sachent apprécier, sentir et vivre, comme il le faut, la vie que Jésus nous a apportée du ciel. C'est du sommeil où se trouve chez tant de chrétiens la conscience de leur sublime dignité que proviennent la tiédeur de leur vie surnaturelle et le peu d'estime qu'ils en ont, quand ils ne vont pas jusqu'à rougir d'elle. Nous devenons ainsi objet de répulsion pour les étrangers à notre religion, alors qu'en réalité la vie intime de l'Église est pleine de charmes pour ceux du dedans et d'attraits pour ceux du dehors qui l'observent avec sincérité. Il nous paraît donc extrêmement utile d'exposer en détail cette doctrine si essentielle et trop peu connue de la *déification* du chrétien.

Fr. J. Arintero, O. P.

Théophore qu'Ignace prend pour lui-même et qu'il donne aux Éphésiens ; de là l'union qu'il souhaite aux Églises avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, avec le Père et Jésus (Mag. I, 2)... Cette intensité de vie chrétienne soulevait au-dessus d'elles-mêmes les âmes des martyrs et des saints. C'est en lisant les épîtres de S. Ignace qu'on en prend la plus juste idée. On connaît sur son amour pour les souffrances et sa soif du martyre les passages classiques de sa Lettre aux Tralliens (IV, 1-2) et surtout aux Romains ; mais son désir d'être réuni à Dieu lui inspire aussi de temps à autre des accents d'un mysticisme passionné : « Mon amour est crucifié, et il n'y a point en moi de feu pour la matière ; mais il y a une eau vive et parlante qui me dit : Viens au Père ! » (Rom. VII, 2.) — Au Juge qui le menaçait, saint Andronicus répondait : « J'ai le Christ en moi ». — Et sainte Lucie : « Ceux qui vivent chastement et pieusement sont les temples de l'Esprit-Saint. » (Cf. Tixeront, *Hist. des Dog.* I, p. 160-2.)

Les Psaumes commentés

Ps. 1. « *Beatus vir qui non abiit.* »

I

1 Bienheureux l'homme
Qui ne va pas au conseil des impies,
Qui ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs,
Qui ne s'assied pas dans le cercle des moqueurs (1),
2 Mais qui dans la *crainte* (2) de Iahvéh se complaît,
Et qui dans sa loi médite jour et nuit.

II

3 Il sera comme l'arbre planté près des eaux d'arrosage
Qui donne son fruit en son temps
4 Et dont le feuillage ne se flétrit pas,
Et tout ce qu'il fait prospérera.

(1) Vulgate et Septante : *Qui in cathedra pestilentiae non sedit, qui ne s'assied pas dans la chaire de pestilence.* Idée analogue sous une forme un peu différente qui suppose dans le texte lu par les Septante une variante du texte lu par les massorètes.

(2) Le texte des massorètes aussi bien que celui lu par les Septante ont ici la leçon suivante : *Mais qui dans la loi de Iahvéh se complaît.* Malgré cet accord, les critiques, même catholiques (Cf. Knabenhauer) sont généralement d'avis que le mot loi, répété dans le vers suivant, s'est introduit ici par une erreur de copiste et doit être remplacé par le mot crainte. Il s'agit d'une simple modification d'expression qui ne change pas l'idée foncière du verset.

III

Il n'en va pas ainsi des méchants (1),
Mais comme la menue paille (2)
Que le vent emporte
Sur la face de la terre (3).

IV

(C'est pourquoi) les méchants ne seront pas debout au jugement (4)
Ni les pécheurs dans l'assemblée des justes,
Car Iahvéh connaît la voie des justes
Mais la voie des pécheurs est perdition.

Ce psaume est, comme le notait saint Basile (5), la préface du psautier, le court prologue où l'auteur du recueil des psaumes a indiqué l'esprit dans lequel sa collection a été faite et dans lequel il fallait la lire et la méditer. Nombre de manuscrits ont laissé ce psaume-préface en dehors de la série numérotée des cent cinquante psaumes. Ainsi s'explique le fait que dans les manuscrits grecs les plus anciens des Actes des Apôtres, la citation faite par saint Paul du verset 7 du psaume 11 : *Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui*, est introduite sous cette for-

(1) La répétition du *non sic* dans la Vulgate est une faute qui se trouve déjà dans le Septante.

(2) Le mot *pulvis*, poussière, de la Vulgate est une traduction trop peu précise de l'hébreu qui compare les pécheurs non pas à une poussière quelconque, mais à celle qui s'échappe du van où l'on sépare le froment de la menue paille.

(3) *Sur la face de la terre*. Ce complément ne se trouve pas actuellement dans le texte massorétique, mais il était très probablement dans le texte original ; on en reconnaît encore la trace dans la conjonction qui commence actuellement la strophe suivante dans les textes massorétiques et qui est une corruption des mots qu'ont traduits les Septante.

(4) La conjonction entre parenthèse n'était peut-être pas dans l'original. Les mots de la Vulgate *non resurgent, ne ressusciteront pas*, sont une mauvaise traduction de l'original.

(5) Homil. in Ps. 1. — P. G., t. XXVIII, col. 216.

mule : *ainsi qu'il est écrit au psaume* 1er (Actes, XIII, 33). Ce psaume-préface est l'œuvre d'un scribe qui, capable de faire la collection des psaumes, n'avait pas lui-même le génie de la poésie ; aussi est-il écrit, au témoignage des spécialistes, dans un rythme plus libre et dans un style plus prosaïque que les autres chants du psautier. On y retrouve le parallélisme ; mais il est difficile d'en distinguer les strophes et d'en mesurer les vers. Les distinctions, que nous introduisons dans la traduction, sont uniquement basées sur le sens et n'ont aucunement la prétention de reproduire la division strophique originale, si toutefois cette division a jamais existé.

Caractère et fécondité de la vie du juste, vanité et ruine finale de la vie du méchant, telles sont les idées développées à l'appui de la maxime fondamentale qui fait le thème de ce premier psaume et de tout le psautier : « Bienheureux le fidèle serviteur de Iahvéh. »

I

1 Bienheureux l'homme
Qui ne va pas au conseil des impies,
Qui ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs,
Qui ne s'assied pas dans le cercle des moqueurs,
2 Mais qui dans *la crainte* de Iahvéh se complait
Et qui dans sa loi médite jour et nuit.

1 *Beatus vir | qui non abiit in consilio impiorum | et in via peccatorum non stetit | et in cathedra pestilentiae non sedit ;* 2 *sed in lege Domini voluntas ejus, | et in lege ejus meditabitur die ac nocte.*

Le bonheur, le plus grand développement possible de la vie que nous sentons bouillonner en nous et dont le sentiment mesure notre joie, tel est l'objet nécessaire, inévitable du vouloir foncier qui commande l'activité de tous les hommes, bien plus, de tous les vivants quels qu'ils soient, hommes, esprits ou bêtes, justes ou pécheurs, bons anges ou démons. L'Esprit-Saint, qui connaît bien cette loi fondamentale qu'il a donnée lui-même à toute vie, nous

l'enseigne et l'utilise en proposant d'abord au juste qu'il appelle aux sacrifices et aux luttes de la vertu, le bonheur définitif et total, comme l'épanouissement et la récompense de ces sacrifices et de ces luttes. Cet espoir du bonheur cherché en Dieu et dans son amour est le fondement de toute vie spirituelle. Voilà pourquoi le livre des psaumes commence par le rappel de cette espérance ses chants d'exhortation au service de Dieu, tout comme Notre-Seigneur commence par la proclamation des béatitudes la promulgation de la loi chrétienne dans le Sermon sur la montagne. Demandons que grandisse en nous cette soif du vrai bonheur et qu'elle absorbe et dirige de plus en plus en souveraine ces recherches instinctives du plaisir immédiat où peut s'égarer et se pervertir notre vouloir-vivre foncier quand il n'est pas complètement pris par la recherche du vrai bien.

Bienheureux l'homme qui ne va pas au conseil des impies, qui ne s'arrête pas sur le chemin des pécheurs, qui ne s'assied pas dans le cercle des moqueurs. Pour arriver au bonheur il faut d'abord éviter le mal, non seulement le péché lui-même, mais tout ce qui peut nous y conduire, nous retenir et nous fixer dans la voie de perdition. L'énumération que contient la première phrase de notre psaume, nous donne les différents degrés de la perversion d'une âme. On commence par s'en aller curieusement écouter ce que disent les ennemis de Dieu; puis, ébranlé dans sa foi, on tombe et on reste dans le péché. Du péché d'habitude on passe enfin à l'impiété moqueuse qui s'efforce, par ses railleries, de tuer tout remords et d'étouffer toute velléité de conversion dans l'âme de l'enfant de Dieu égaré loin du chemin de vie où la grâce de son Père du ciel le guidait et le soutenait.

La plupart des âmes généralement ferventes, qui récitent habituellement le psautier, ne se sont peut-être jamais assises dans le *cercle des moqueurs* ni arrêtées *sur le chemin des pécheurs*. Qu'après avoir rendu grâces au Sei-

gneur, dont la prédilection les a préservées de ce malheur, elles prient pour les pécheurs d'habitude et les moqueurs endurcis dont la difficile conversion demande des grâces de choix qu'une prière ardente peut seule obtenir. Cela fait, qu'elles renouvellent leur résolution de ne jamais *aller au conseil des impies*. Toutes les âmes, même les meilleures, sont en effet exposées à ce premier degré, à ce commencement de perversion. Prêter une oreille complaisante aux suggestions de l'impie par excellence, du démon tentateur quand il s'efforce de souiller notre imagination ou d'ébranler notre foi, lire par curiosité et sans nécessité des livres ou des journaux dangereux pour notre pureté ou notre croyance, fréquenter sans raison sérieuse et par manière de récréation des réunions et des spectacles où la foi est attaquée et où le vice est excusé, présenté sous ses aspects les plus séduisants : voilà différentes manières d'aller *au conseil des impies*, qui peuvent tenter les âmes fidèles et les amener parfois bien plus loin qu'elles ne pensent. N'oublions pas que nous restons faillibles tant que nous sommes en ce monde, et que, si nous pouvons compter sur la grâce de Dieu pour triompher facilement des périls que les nécessités de la vie nous imposent, si grands qu'ils soient, nous ne saurions nous promettre le même secours et la même sécurité vis-à-vis des tentations auxquelles nous nous exposons de nous-mêmes, sous l'impulsion d'un amour secret et inavoué du mal, qui est déjà un commencement de péché.

Mais qui dans la crainte de Iahvéh se complaît. Après les conditions négatives du bonheur, voici les positives. La crainte de Iahvéh, de ses châtiments, est à charge au pécheur en voie de conversion, ou même à l'âme récemment convertie dont les inclinations inférieures ne sont pas encore domptées. Mais à mesure que le juste avance dans la voie du bien, la crainte filiale l'emporte chez lui sur la crainte servile ; il prend de mieux en mieux conscience de la vraie liberté, du progrès de vraie vie et de vraie joie que lui apporte sa fidélité au service du Seigneur. Ce service,

au lieu de lui être une gêne, lui paraît, au contraire, ce qu'il est en réalité, un affranchissement de la servitude des sens, de l'égoïsme et du péché, une source de plus grande vie qui fait souvent l'objet d'une prière de reconnaissance dans laquelle il se complaît et où il puise de nouvelles forces.

Et qui dans sa loi médite jour et nuit. Cette parole du psalmiste fait évidemment écho au précepte du Deutéronome VI, 7 et 8 : *Tu aimeras Iahvéh, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. Et ces commandements, que je te donne aujourd'hui, seront dans ton cœur. Tu les inculqueras à tes enfants, et tu en parleras quand tu seras dans ta maison, quand tu iras en voyage, quand tu te coucheras et quand tu te lèveras. Tu les lieras comme un signe sur tes mains et ils seront comme des fronteaux entre tes yeux. Tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes.* Prenant à la lettre ces paroles du Deutéronome, les pharisiens du temps de Notre-Seigneur s'étaient fait un ornement des *phylactères* ou larges bandelettes de parchemin sur lesquelles étaient écrits des versets du Pentateuque et qu'ils portaient au front et au bras gauche. Confiants dans leur fidélité à cette observance extérieure et se complaisant dans cet étalage de piété, ils se souciaient trop peu de l'esprit de la loi et de la méditation continue des préceptes de pureté intérieure, d'humilité et de charité, qui sont l'objet principal des divines ordonnances. C'est à cette méditation que le psalmiste nous convie ; nous répondrons à son appel et nous nous garderons de la piété toute extérieure et condamnable des pharisiens si, après avoir donné à la prière et à la lecture de l'Évangile et des livres religieux un temps mesuré d'après nos besoins personnels et le genre de vie que nous fait notre vocation spéciale, nous avons souci de garder et de mettre en pratique, au cours de nos occupations quotidiennes, les bonnes pensées que nous aurons puisées dans nos exercices de piété. La nuit même n'interrompra pas notre union d'esprit avec Dieu si, en nous endormant et quand nous nous réveillons,

nous sanctifions notre sommeil et notre réveil par de courtes oraisons jaculatoires.

II

3 Il sera comme l'arbre planté près des eaux d'arrosage
Qui donne son fruit en son temps
4 Et dont le feuillage ne se flétrit pas,
Et tout ce qu'il fait prospérera.

3 *Et erit tanquam lignum, quod plantatum est secus decursus aquarum, | quod fructum suum dabit in tempore suo : | Et folium ejus non defluet : | et omnia quaecumque faciet prosperabuntur.*

Il sera comme l'arbre planté près des eaux d'arrosage qui donne son fruit en son temps et dont le feuillage ne se flétrit pas. Pour bien saisir le sens précis de cette comparaison, il faut se reporter au passage de Jérémie auquel elle est probablement empruntée :

Béni soit l'homme qui se confie dans Iahvéh
Et dont Iahvéh est l'espérance.
Il est comme un arbre planté près des eaux,
Et qui étend ses racines vers le courant ;
Il n'aperçoit pas la chaleur quand elle vient,
Et son feuillage reste vert ;
Dans l'année de sécheresse il n'a point de crainte,
Et il ne cesse de porter du fruit.

Dans cette comparaison, le psalmiste, aussi bien que le prophète, ne fait pas de distinction entre les arbres à feuilles persistantes ou caduques, mais il pense au feuillage rare desséché et alangui, des arbres qui ne sont point défendus contre la longue sécheresse de l'été palestinien. Quelle différence avec le luxuriant feuillage des figuiers, des orangers et des palmiers arrosés par les canaux d'irrigation qui leur amènent l'eau du torrent voisin, ou plantés tout près de ce torrent ou de sa source ! Quelle différence surtout entre les fruits ! Ceux de l'arbre sans eau tombent brûlés avant leur maturité, décevant les espérances qu'avait fait concevoir la floraison. Ceux de l'arbre arrosé grossissent, mûrissent magnifiquement et font la joie du jardinier qui peut attendre, pour les cueillir, le temps de

leur plein développement, sans crainte de les voir se détacher prématurément d'un tronc impuissant à les nourrir.

L'enfant et le jeune homme élevés loin de Dieu ou arrachés aux influences religieuses qui avaient aidé leur premier développement peuvent donner encore de belles espérances. Hélas ! le souffle brûlant des passions et des scandales de la vie efface bien vite chez eux le feuillage des généreuses ardeurs qui faisaient le charme de leur jeunesse. Flétris, blasés par les joies mauvaises, découragés par les insuccès et les heurts de la vie, ils en viennent bientôt, quand leur vie n'est pas emportée par la corruption, aux calculs mesquins, à la charnelle prudence du mondain assagi, qui peut bien garder la pauvre parure du pâle feuillage des demi-vertus de l'honnête homme, mais qui mourra sans avoir donné les fruits d'amour et de vie sans lesquels l'homme ne saurait être accepté au jardin du Paradis.

Il en va tout autrement du croyant resté fidèle au service de Dieu. La force intérieure que la grâce entretient en son cœur et que Notre-Seigneur compare à une source d'eau vive toujours jaillissante (1), lui assure le développement normal et soutenu des bonnes inclinations qui sont la parure et la vie de la nature humaine, et lui garde une jeunesse d'âme souvent assez rayonnante pour charmer ceux avec lesquels le fidèle est en relation, comme la vue d'un arbre verdoyant, au milieu d'un paysage désolé, charme et repose le voyageur qui monte, en été, les âpres sentiers des montagnes de Judée. Cet arbre bien arrosé donnera son fruit en son temps, il ne donnera tous ses fruits de bonheur et de joie qu'après la mort, mais il est des fruits qu'il donnera déjà dès ce monde et que le fidèle pourra savourer aux heures marquées par la paternelle providence qui gouverne sa vie, ce sont ces fruits de l'Esprit-Saint que saint Paul énumérait quand il écrivait au Galates (v, 22) : *Voici le fruit de l'Esprit : charité, joie, paix, patience, longa-*

(1) Joann., vii, 38 : « Celui qui croit en moi, ainsi que le dit l'Ecriture, des fleuves d'eau vive jailliront de son sein. »

nimité, bonté, bienfaisance, mansuétude, loyauté, modestie, continence et chasteté. Que de charme et quel réconfort la pratique facile et agréable de ces actes de perfection n'apporte-t-elle pas, non seulement à celui qui les pose sous la vive impulsion de l'Esprit-Saint, mais à ceux qui en sont les témoins et souvent les bénéficiaires ! (1)

Et tout ce qu'il fait prospérera. Ce vers de notre psaume est un écho des paroles de Iahvéh à Josué : *Tiens bon et sois courageux..... Que ce livre de la loi ne s'éloigne point de ta bouche ; médite-le, jour et nuit, pour agir fidèlement selon tout ce qui y est écrit; car c'est alors que tu auras du succès dans tes entreprises, c'est alors que tu réussiras... Ne t'effraie point et ne t'épouvante point, car Iahvéh ton Dieu est avec toi dans tout ce que tu entreprendras...* (I, 8 et 9). Josué était alors le chef d'Israël dans la guerre entreprise sur l'ordre de Dieu contre les Cananéens pour la conquête de la terre promise. C'est en fonction de cette situation qu'il faut interpréter les promesses de prospérité faites au juste. Il ne s'agit point du succès temporel de tous ses travaux, mais du succès spirituel de toutes ces luttes intérieures contre les Cananéens, contre les inclinations mauvaises du vieil homme qui empêchent la domination de l'homme nouveau sur cette terre de Dieu qu'est notre humaine nature. Il s'agit aussi du succès de toutes les œuvres d'apostolat entreprises pour Dieu et sous son inspiration, quels que soient d'ailleurs les obstacles extérieurs qui s'opposent à leur développement.

Oui, tout réussit au juste, même les insuccès temporels, les contradictions, les maladies, les épreuves de toute sorte dont il n'est pas plus préservé que le méchant, mais qui sont pour lui occasion de progrès dans la vie surnaturelle, ainsi que nous le dit saint Paul : *Tout coopère au bien de ceux qui aiment Dieu* (Rom. VIII, 28). A l'exemple et par la

(1) On trouvera une intéressante étude sur les fruits de l'Esprit-Saint dans la *Somme théologique* de saint Thomas, I^a II^{ae}, q. LXX. Nous regrettons de ne pouvoir la développer ici.

grâce de Jésus ressuscité, le juste ne triomphe-t-il pas du plus grand des maux de ce monde, de la mort elle-même, par l'acte d'amoureux abandon qui fait de cette mort le plus bel acte de la vie, le sacrifice qui parfait la charité du fidèle, et consacre par cette victoire finale tous ses succès passés?

III

5 Il n'en va pas ainsi des méchants,
Mais comme la menue paille
Que le vent emporte
Sur la face de la terre.

5. *Non sic impii, non sic : | sed tanquam pulvis | quem projicit ventus | a facie terrae.*

Depuis la semaille jusqu'à la moisson et au battage, la menue paille partage les destinées du bon grain auquel elle est étroitement associée et dont elle ne peut être sûrement distinguée et séparée que par l'action du van avec lequel le maître de la moisson criblera ou fera cribler son grain. Ainsi en est-il des justes et des pécheurs, ils restent mêlés et confondus pendant toute la durée de cette vie, pendant tout le temps où se développe et mûrit la charité qui doit remplir le bon grain. Mais au jour du jugement, comme l'annonce saint Jean-Baptiste (Matth., III, 12), Jésus prendra en main son van, vannera le blé de son aire, amassera le froment dans son grenier et abandonnera la paille au feu inextinguible, ou comme le dit le psalmiste avec une autre image, au tourment sans fin d'une vie désormais sans repos et sans but, comparable au mouvement perpétuel de la menue paille emportée par le vent loin du grenier où le bon grain est recueilli et devient l'objet de toutes les sollicitudes du maître de la moisson.

IV

6 (C'est pourquoi), les méchants ne seront pas debout au jugement
Ni les pécheurs dans l'assemblée des justes,

7 Car Iahvéh connaît la voie des justes,
Mais la voie des pécheurs est perdition.

6 Ideo non resurgent impii in judicio | neque peccatores in concilio justorum | 7 Quoniam novit Dominus viam justorum, | et iter impiorum peribit.

C'est pourquoi les méchants ne seront pas debout au jugement, ni les pécheurs dans l'assemblée des justes. Ils viendront au jugement condamnés d'avance, non pas droits et fermes, mais courbés sous le poids de leur condamnation, *disant aux montagnes : tombez sur nous, et aux collines : cachez-nous* (Luc, XXIII, 30); séparés des justes comme les boucs des brebis (Matth. XXV, 32), et n'ayant à attendre du souverain Juge que la sentence de malédiction : *Je ne vous connais pas* (Luc, XIII, 25-27)... *Allez, maudits, au feu éternel qui a été préparé pour le démon et pour ses Anges* (Matth., XXV, 41).

Car Iahvéh connaît la voie des justes; mais la voie des pécheurs est perdition. Dieu ne connaît de connaissance immédiate et directe que le bien qu'il cause et qu'il approuve; il ne connaît le péché que par ce qui reste de bien et d'être dans l'acte dont le péché est la déformation. C'est donc en toute vérité que l'Ecriture nous parle d'une connaissance divine du bien, vis-à-vis de laquelle la connaissance que Dieu a du mal est comme une ignorance, l'ignorance de l'esprit souverainement saint qui éloigne de sa pensée le mal qu'il ne peut que haïr. Dieu connaît donc la voie des justes d'une connaissance de complaisance qui a causé et soutenu du commencement à la fin tous les pas que le juste a faits pour arriver à la vie éternelle. Quant à la voie des pécheurs, à l'activité qu'ils dépensent à la poursuite du bonheur qui les fuit, elle est comme ces faux sentiers dont l'entrée commode attire le voyageur ignorant et qui se perdent bien vite dans l'obscurité de la forêt ou dans l'immense étendue du désert, sans laisser au voyageur aucune trace qui puisse les guider, les mener au but et leur permettre de se reposer des mouve-

ments angoissés et sans arrêt qui les lasse et les désespère.

Demandons de tout cœur à Dieu qu'il nous garde sur la voie des justes et notons, avec les Pères, que le juste par excellence, l'arbre verdoyant planté à la source même des eaux vives et porteur des fruits de vie dont nous faisons tous notre nourriture, est Notre-Seigneur Jésus-Christ. Lui-même, au cours de sa Passion, s'est appelé *l'arbre vert* et avertissait, à cette occasion, les saintes femmes qui le suivaient, de craindre par-dessus tout les malheurs *du bois sec*, vis-à-vis desquels les épreuves qui frappaient *le bois vert* et sur lesquelles elles pleuraient n'étaient que peu de chose : *Si le bois vert est ainsi traité, qu'en sera-t-il du sec?* (Luc, XXIII, 31.)

Et. Hugueny, O. P.

SIMPLES CONSEILS

La journée sanctifiée

Un but de vie nous a été fixé par Celui-là même qui nous donne la vie. Notre existence, qui s'accomplit dans le temps, a son point d'arrivée comme son point de départ en Dieu. Venus de Dieu, nous allons à Dieu. Aller à Dieu, c'est, d'une part, aboutir à Dieu ; c'est, d'autre part, lui ressembler ou, plus exactement, tendre incessamment à développer en nous la ressemblance divine qu'ébaucha dans notre âme la main créatrice. Or Dieu est saint ; il est trois fois saint, c'est-à-dire qu'il possède la plénitude de la sainteté. Et il a dit : « Soyez saints parce que je suis saint. » Aller à Dieu, ressembler à Dieu, c'est donc devenir saint.

Parce qu'il est parfait, Dieu est saint dès qu'il est, éternellement. Pour nous, notre sainteté, toujours imparfaite, se développe peu à peu, et sa mesure, essentiellement relative, n'est jamais atteinte tant qu'il nous reste un instant à vivre.

Il arrive souvent de comparer la sainteté à une montagne. Alors, la montagne possède une altitude particulière, suivant les âmes, et les sentiers qui donnent accès au sommet sont divers. Cependant, il est, pour s'élever, un procédé qui convient à tous : la sanctification de chaque journée.

Revenons à la montagne. L'acte par lequel on se dirige vers

son sommet s'appelle ascension. Comment se fait une ascension ? Est-ce par bonds et par sauts ? Non. La manière est moins rapide : on s'élève par une marche lentement progressive, on s'avance pas à pas, « mettant un pied devant l'autre », comme s'exprime saint François de Sales. Ainsi en est-il de la sainteté. On l'atteint ordinairement non par des actes rares et extraordinaires, mais par l'exact accomplissement des devoirs de chaque jour.

La Providence a été très bonne en donnant à notre vie la division naturelle des jours. Notre existence n'est pas faite d'un seul morceau, mais d'une foule de pièces ; le chemin que nous avons à suivre ne s'étend pas indéfiniment devant nous, avec la monotonie d'une ligne droite ; il y a souvent des coudes. Combien serait fatigante une marche où il n'y aurait pas d'arrêt ! Combien ennuyeuse une route toujours droite ! De même on n'aime pas à considérer une immense série de devoirs, entraînant des efforts sans cesse renouvelés, des sacrifices pénibles toujours à recommencer. On dit : Il me sera impossible de continuer à lutter. Et parce que le courage manquerait pour continuer, il manque déjà pour commencer. Mais, dans le chemin de notre vie, nous avons un arrêt chaque soir ; et, chaque matin, nous trouvons un coude, un détour.

Or quel effort ne peut durer un jour ? Quelle bonne volonté ne peut s'étendre du lever du soleil à son coucher ? D'autant plus qu'il y a des relais et du repos.

Tenant compte de la providentielle division des jours, l'Esprit-Saint nous dit : « A chaque jour suffit sa peine. » Et Jésus fait cette recommandation à ses Apôtres : « Ne soyez pas inquiets du lendemain. » Il prescrit encore d'implorer « le pain quotidien ». Il isole en quelque sorte les jours les uns des autres ; il met pour ainsi dire des œillères sur notre âme. Cela, afin que la préoccupation de l'avenir ne trouble pas l'occupation du présent, afin que l'homme soit tout entier à ce qu'il fait. Une vie peut se clore au soir de toute journée, trouver là son achèvement relatif. Au demeurant, l'accomplissement du devoir d'aujourd'hui n'est-il pas la meilleure préparation au devoir du lendemain ? Dans tout moment bien employé, il y

a une force qui réside et se prolonge dans l'avenir, qui influe sur l'avenir. C'est pourquoi s'il y a un « au jour le jour » imprévoyant et fautif, il en est un qui est sage et recommandable.

Les Anciens, eux aussi, ont considéré la succession des jours. Ils disaient : la fuite des jours. Et devant cette fuite rapide, leur mélancolie était grande. Lorsque Horace écrivait à Mécène, à Fescennius, à Posthume..., aux autres, il faisait de fréquentes allusions à cet écoulement goutte à goutte de la vie : *Dies die traditur... Eheu ! fugaces, Posthume, fugaces labuntur anni...* Comme conclusion, il ajoutait ce conseil : « *Carpe diem*. Cueille les jours, prends-les un à un comme des objets précieux. » L'expression est charmante. Elle donne l'image d'une cueillette de fleurs choisies pour composer un bouquet. *Carpe diem*. Sur les lèvres du poète, c'était une invitation au sybaritisme. Il y a un *Carpe diem* chrétien. Cueillez chaque jour, traitez-le délicatement, consacrez-le au devoir, offrez-le à Dieu.

Cueillez tous les jours. Il est, dans la semaine, un jour qui porte, par excellence, le nom de jour du Seigneur, ainsi que son nom même l'indique, le Dimanche. Le dimanche est à Dieu, parce qu'il impose des actes spéciaux d'adoration et l'absence d'œuvres serviles. Mais, quoique à des titres différents, tous les jours sont les jours du Seigneur et, par conséquent, doivent lui être consacrés, doivent être sanctifiés.

Cueillez tout le jour. Quels sont les actes susceptibles d'être sanctifiés ? Sont-ce seulement les œuvres propres de la religion : la foi, l'espérance, la charité, tel ou tel acte direct d'adoration ? Non. De même que Dieu est créancier de tous les jours de la semaine, et pas uniquement du dimanche, il est créancier de nos pensées, de nos sentiments, de nos actions, et pas uniquement de nos prières. Mais parmi nos pensées, nos sentiments et nos actes, lesquels sont aptes à être sanctifiés, c'est-à-dire à procurer la gloire de Dieu et notre salut ? N'y a-t-il que les sentiments de grand prix et les actes extraordinaires, nécessairement très rares ? Ou bien les humbles pensées, les sentiments tout simples, les petits actes entrent-ils aussi en ligne de compte ? Oui. La vie tout entière ne nous est don-

née que pour tendre vers Dieu et nous unir continuellement à Lui par la soumission de tout notre être ; elle doit être tout entière un grand et perpétuel acte d'adoration en esprit et en vérité. Détourner une seule pensée, un seul sentiment, une seule action, c'est refuser à Dieu le service complet auquel il a droit de notre part.

Pour les saints, qui furent de grands chrétiens et qui doivent être nos modèles, la vie fut une surnaturalisation de chaque jour, de chaque instant, de chaque action ; les saints furent de ces « vrais adorateurs qui adorent le Père en esprit et en vérité ».

Chaque nouveau matin ils disaient : « C'est aujourd'hui que je commence. » Que commençaient-ils ? L'œuvre de la sainteté, leur marche vers Dieu. A leur avis, ils n'avaient pas été assez généreux, assez actifs, la veille. Rien n'était fait encore de la grande œuvre pour laquelle ils étaient en ce monde, ou si peu. Alors, ils s'appliquaient de leur mieux au devoir présent, à la série des occupations quotidiennes. Continuellement, ils ajoutaient à l'édifice de leur vie, aujourd'hui une pierre, demain une autre, veillant seulement à ce que toutes les pierres fussent de bon grain et mises à leur place. Loin d'eux l'illusion de croire que tout leur édifice spirituel pût être bâti une fois pour toutes, ce qui eût comporté, ni plus ni moins, la confirmation en grâce, beau privilège qui n'est guère de ce monde.

Chaque nouveau matin, les saints disaient encore : « Ce jour qui luit est peut-être le dernier de notre vie ; nous le passerons comme s'il était le dernier. » Sous cette pensée de la mort continuellement menaçante, leur esprit se faisait plus attentif, leur volonté plus agissante.

Sans doute, en dépit de tous les soins, leurs jours avaient parfois des imperfections et des tristesses. Parfois des oublis, des fautes même survenaient, des lassitudes s'ensuivaient. Ils ne se troublaient, ni ne se décourageaient. « Quoi d'étonnant, disaient-ils, si un mauvais fonds produit de mauvaises herbes ? » Mais ils arrachaient les mauvaises herbes et revenaient doucement à bien faire.

Ainsi attentifs à sanctifier les jours, les uns après les autres,

c'est toute leur vie qu'ils ordonnaient vers son terme, vers Dieu, suivant l'admirable parole de saint François de Sales : « Le jour présent vous est donné afin qu'en icelui vous puissiez gaigner le jour advenir de l'éternité et ferez un ferme propos de bien employer la journée à cette intention. »

Dans le même ordre d'idées, Bossuet donnait ce conseil : « Il faut régler sa vie et l'accomplir de manière que chaque jour nous tienne lieu de toute la vie. »

Nous ne saurions trop le répéter : la vie chrétienne n'est autre chose que l'exact accomplissement des devoirs de chaque jour. Rien donc de plus important que la sanctification de la journée. C'est pourquoi nous nous proposons d'examiner, dans une suite d'articles, les différents actes de la journée et la manière de les sanctifier.

L. Rouzic.
Aumônier à « la Rue des Postes ».

L'Ange du Jugement :

Saint Vincent Ferrier

(1350-1419)

La seule raison d'être du présent article, c'est que nous célébrons, en cette année 1919, le cinquième centenaire de la mort de saint Vincent Ferrier.

Malgré tant de livres, tant de discours, tant de tableaux, ce grand saint est encore très ignoré. Devant ceux pour lesquels son nom ne présente qu'une idée confuse, nous voudrions esquisser brièvement sa physionomie, heureux si nous parvenons à provoquer chez quelques lecteurs le désir de consulter des biographes plus autorisés.

Entre les milliers de saints qui peuplent le ciel et dont chacun reflète un aspect différent de la Perfection Increéée, les uns expriment la miséricorde, d'autres la justice. En ceux-ci le Saint-Esprit a versé plus abondamment le don de piété ; en ceux-là, le don de crainte. Il y a les doux ; il y a les forts ; il y a les aimables ; il y a les terribles. Non pas que les doux soient faibles, ou que les forts soient durs. Non pas que les aimables soient flatteurs, ou les terribles décourageants. La charité divine, en les animant tous, met en chacun une mesure délicatement pondérée de vertus qui sembleraient devoir s'exclure, car, quel que soit l'élément prédominant, ce qui le domine encore c'est l'amour divin et par conséquent l'amour des hommes.

Les saints terribles ne sont donc pas dénués de douceur ; les aimables sont capables d'énergie et même de sévérité. Qui a été plus doux que saint François de Sales ? Qui a rendu la perfection plus attrayante, au premier coup d'œil, plus facile ? Cependant, ne nous y trompons pas :

le renoncement que l'évêque de Genève demande en souriant à une dame de la cour est, si on y regarde de près, aussi universel, aussi héroïque que celui qu'exigeait de ses disciples un solitaire de la Thébaïde.

Saint Vincent Ferrier est un terrible. C'est l'Ange du Jugement. Dieu lui a donné pour mission de parcourir l'Europe, de parler surtout aux peuples, de leur redire pendant trente ans sans se lasser l'importance du salut, l'aveuglante clarté du jugement final, l'éternité de l'enfer.

Son influence a été prodigieuse. Les conversions qu'il a obtenues se chiffrent par dizaines de mille. Les miracles par lesquels il a appuyé sa parole ne se comptent pas. Lorsqu'on lit sa vie dans l'ouvrage magistral que lui a consacré le R. P. Fages, son historien le plus récent, le plus documenté, le plus complet, on est comme étourdi (1). Si on osait, on dirait qu'on finit par être écrasé, lassé, de tout ce surnaturel. Et cependant, cet homme terrible est bon, doux, aimable. Il a pitié, non seulement des âmes, mais des corps. Lui qui traite le sien si durement, il guérit ceux des autres. Lui qui mange à peine, il multiplie le pain, le vin. Il fait jaillir des sources. Il bâtit des ponts. Il ne demeure étranger à aucune misère. Il ne rebute ni les petits ni les humbles.

Le seul point sur lequel il ne fait aucune concession, c'est sa vocation. Il est l'Ange du Jugement ; il le sait ; son existence entière est ordonnée à cette seule pensée. Malgré ce qu'elle a d'austère, c'est par elle précisément qu'il attire les foules, les amène à Dieu, les lui garde, comme ne le feront jamais les amateurs de compromis, qui espèrent se faire mieux écouter en offrant aux âmes un christianisme édulcoré, une religion riche de sentiments, pauvre de sacrifices.

*
* *

Vincent Ferrier naquit à Valence, en Espagne, le 23 jan-

(1) Fages, *Hist. de S. Vincent Ferrier, apôtre de l'Europe*. 2 vol. in-18. Bonne Presse, Paris, 1893.

vier 1350. A dix-sept ans, il entra au couvent des Dominicains de sa ville natale pour y commencer ces longues années de prière, de pénitence, d'étude acharnée, base obligatoire de la formation de tout Dominicain, de tout apôtre. Saint Jean-Baptiste, le précurseur du Christ, le modèle des prêcheurs, ne préluda-t-il pas à sa vie publique par sa retraite au désert ? Jésus lui-même ne passa-t-il pas trente ans dans la vie cachée ? Aucun de ceux qui ont exercé un apostolat fécond ne s'est dispensé d'une préparation sérieuse : dans l'Église de Dieu, c'est par le silence qu'on apprend à parler. Nous ne serons donc pas surpris de la devise du jeune Vincent : *Cella mihi cœlum* (1).

Il se prépara par tous les renoncements de la vie religieuse. Ses études furent suivies d'un enseignement théologique qu'il donna d'abord à l'université de Lérida, puis au clergé de Valence. En 1378, il fut ordonné prêtre ; en 1388, investi du titre de Maître en Théologie, le grade le plus élevé de son Ordre. En 1398, après qu'il eut déjà donné des prédications qui eussent suffi à remplir une vie ordinaire, et après une maladie qui le mit à deux doigts du tombeau, il reçut de Dieu même la consécration de sa mission. Notre-Seigneur lui apparut, le guérit et lui ordonna de parcourir les royaumes et les cités pour annoncer le jugement universel, en l'assurant que le secours divin ne lui ferait jamais défaut (2).

*
* *

Jetons un regard sur la situation de l'Europe à l'heure où Vincent Ferrier s'apprêtait à en faire la conquête pacifique.

(1) Ma cellule, c'est pour moi le ciel.

(2) Une discussion sur la manière dont S. Vincent comprenait *l'imminence* de la fin du monde n'entre pas dans le cadre de cette modeste étude.

Le XIVe siècle touchait à sa fin. Jamais l'Église n'avait paru dans une situation humainement plus désespérée. Il y avait, en apparence, deux papes : à Rome, Boniface IX ; à Avignon, Benoît XIII. Lequel était le pontife légitime ? L'Eglise s'est depuis prononcée pour le premier. Cependant saint Vincent Ferrier était l'ami et le confesseur du second ; le dévouement, l'obéissance même, qu'il eut pour lui ne mirent pas obstacle à sa canonisation, tant fut évidente son entière bonne foi.

La France paraissait aussi malade que l'Église. Son roi Charles VI ne savait ni ne pouvait la défendre contre l'Angleterre, dont les armes, avec Richard II, puis Henri IV, étaient partout triomphantes.

Mêlées à toutes les nations tout en restant distinctes d'elles, étaient trois catégories d'auditeurs auxquelles saint Vincent se dévoua plus particulièrement. Certes, il prêchait à tous, comme il prêchait partout. *Légat du Christ*, ainsi qu'il s'intitulait lui-même, il se devait à toutes les âmes pour lesquelles le Christ a versé son sang. Mais il a évangélisé plus spécialement les Juifs, les Maures et les Vaudois.

Les Juifs étaient nombreux en France, en Espagne, en Italie. Partout, ils formaient une communauté à part, ayant ses lois, ses usages, ses chefs, et, dans les grandes villes, son quartier séparé. Juifs et chrétiens se haïssaient, s'accusant mutuellement des plus noirs forfaits. Malgré cela, ils ne pouvaient se passer les uns des autres. Les Juifs, ne vivant que de commerce et de finance, seraient morts de faim s'ils n'avaient eu des victimes à écorcher. Les chrétiens, les gouvernements surtout dont les coffres étaient mis à sec par les guerres, subissaient en maugréant, mais sans révolte, des prétentions dont l'outrecuidance allait sans cesse grandissant, jusqu'à ce que la fortune publique passât petit à petit et sans bruit aux mains de ceux que, par-dessus le marché, il fallait saluer comme des bienfaiteurs.

De temps à autre survenait une crise. Devant des exac-

tions plus odieuses que de coutume, les chrétiens se révoltaient. Ils envahissaient le quartier juif et s'abandonnaient à des représailles que les magistrats essayaient en vain d'arrêter et que l'Église même ne parvenait pas toujours à empêcher par un rappel énergique aux lois de l'Évangile.

L'Église armait le bras séculier quand les Juifs persécutaient les chrétiens, quitte à protéger les Juifs lorsque les chrétiens les persécutaient. Mais il n'y avait pas que des persécutions : il y avait pire. Des deux côtés on voulait faire des prosélytes et on s'y prenait trop souvent par l'intimidation, les menaces, ou au contraire par l'appât du gain. La conviction sincère n'avait pas grand'chose à y voir. Les pauvres convertis, qu'ils vinssent d'un côté ou de l'autre, étaient, — comme partout les transfuges —, aussi mal vus par leurs nouveaux coreligionnaires que par les anciens. Il n'était pas rare que les vexations ne leur fissent reprendre le culte qu'ils avaient renié, d'où haines de famille, baptêmes forcés, chrétiens excommuniés, simonie, délation, mariages clandestins, toute la gamme des situations inextricables.

Ce qui était vrai des Juifs l'était aussi des Maures, avec ceci en plus que, Mahométans, ils ne se contentaient pas de tolérer le relâchement des mœurs : le Coran absolvait, encourageait, récompensait toutes les voluptés, tandis que l'esclavage rendait à peu près impossible le retour à la foi ancienne. Pour secouer le joug, il fallait envisager le martyre.

Les Vaudois présentaient un autre piège. Issus des Albigeois et, par ceux-ci, des Manichéens, ils pratiquaient des abominations sans nom en les couvrant très habilement des apparences d'une austérité admirable. Au nom de cette austérité, ils accusaient les catholiques de tous les crimes qu'eux-mêmes pratiquaient en secret, et attiraient à eux les âmes droites, naïves, toutes désignées pour être leur proie.

Les Juifs étaient partout, surtout dans les ports et les villes commerçantes ; les Maures, dans tout le midi de l'Espagne ; les Albigeois, dans toute la partie méridionale de

la France qu'avait évangélisée saint Dominique ; les Vaudois, dans les hautes vallées des Alpes où ils existent encore et où, sous l'influence de la Réforme, ils ont adopté le principe du libre examen, aboli le sacrifice, et, par suite, le sacerdoce. Les Vaudois étaient une population rustique, ignorante, adonnée au culte du soleil : saint Vincent en triompha par un apostolat plein de patience et de douceur, mais non sans que sa vie ait été bien des fois menacée par ces hommes d'une race violente et vindicative. Les Juifs et les Maures, plus policés extérieurement, aussi cruels au fond, et de plus mauvaise foi, possédaient des écoles où enseignaient des docteurs âpres, tenaces dans la discussion, ergotant des journées entières sur un texte. Pour les désarçonner, il fallait n'être pas novice en philosophie, en dialectique et même en sciences naturelles. Vincent Ferrier amena au baptême un grand nombre des principaux, et la conversion de ceux-ci entraîna celle de beaucoup de leurs disciples.

*
* *

La manière de voyager de l'apôtre était toujours la même : il allait d'abord à pied ; plus tard, lorsque ses infirmités l'y contraignirent, à âne. Approchait-il de sa destination, il s'agenouillait dans la poussière, demandant à Dieu la bénédiction pour sa parole, semblable en cela à son Père saint Dominique, lequel n'entrait pas dans une ville sans avoir supplié le Seigneur de ne pas la maudire à cause de lui, car il se regardait comme un pécheur digne de la colère céleste et le rebut du monde. Saint Vincent, dans ses courses apostoliques, s'éloignait le moins possible des prescriptions de son Ordre relatives à la vie régulière. C'est pour cela que nous le voyons se lever chaque nuit à 2 heures afin de réciter l'office. Il y ajoutait par dévotion le psautier tout entier et faisait suivre celui-ci, par dévotion encore, d'une sanglante discipline. C'est aussi pour se conformer à la vie du couvent qu'il chantait la messe *tous les jours*, à 6 heures en été, à 7 en hiver. Il

la faisait précéder, *tous les jours également*, de la confession.

Après la messe venait le sermon qui durait trois heures ; ensuite la bénédiction des malades, la réconciliation des ennemis. Le dîner, son seul repas dans les vingt-quatre heures, avait lieu vers 1 heure. Il va sans dire que son abstinence était perpétuelle ; son jeûne ne l'était pas moins, puisqu'il ne mangeait qu'une fois par jour.

Sa maigre réfection de pain et de poisson, avec un peu de vin coupé d'eau, était suivie de la fin de l'office, après lequel recommençait l'interminable défilé des clients et la visite des communautés cloîtrées. Les jours de déplacement, la route se faisait à la fin de l'après-dînée ; mais, où qu'il fût, chez les rois comme chez les paysans, Vincent Ferrier se retirait à 8 heures. Son premier soin, alors, était de faire la marque de l'office, c'est-à-dire de préparer liturgiquement l'office du lendemain afin de le mieux dire, puis de composer, soit en écrivant, soit en dictant, la prédication prochaine invariablement basée sur un texte du jour. Il se couchait à 9 heures. Et ce fut ainsi pendant trente ans, avant comme après la guérison miraculeuse où Notre-Seigneur confirma sa mission.

La splendide restauration grégorienne à laquelle notre génération a le bonheur d'assister devrait prendre saint Vincent pour l'un de ses patrons. Nous l'avons dit, il chantait la messe tous les jours parce que, présent au couvent, il eût été astreint à entendre la messe conventuelle chantée, tout en demeurant libre de dire ou d'omettre sa messe privée. Outre cette raison, nous savons par les témoignages contemporains que la messe était le point culminant de sa journée et qu'il la voulait entourée de toutes les beautés du culte. Dès le début de ses pérégrinations, il eut soin de se faire accompagner de chantres, prêtres, soigneusement exercés et pourvus d'instruments de musique (1). Ainsi, cet ascète extraordinaire, qui se refusait

(1) Cf. Fages, t. II, p. 441.

tout, ne se refusait pas ce qui devait l'aider à s'élever plus facilement vers Dieu, et contribuait à la gloire du Seigneur.

Comme on vient de le dire, il ne voyageait pas seul, tant s'en faut. C'était tout un peuple qui le suivait : ce qu'on nommait *Sa Compagnie*. Elle se composait en premier lieu d'un grand nombre de prêtres qu'il chargeait d'instruire d'abord, puis de réconcilier avec Dieu, les milliers de gens que sa parole convertissait. Seul, il n'y eût pas suffi. Parmi ces convertis, bon nombre se massaient, eux aussi, à sa suite, quelques-uns pour le reste de leur vie, d'autres, en plus grand nombre, pour un temps donné, par exemple pendant que le saint parcourait leur pays. Il y avait des hommes, des femmes, des enfants. Tout ce monde était incroyablement discipliné. Chaque catégorie d'individus avait ses chefs, son règlement. L'oisiveté était sévèrement bannie : on travaillait pour pourvoir à sa subsistance ; on priait, on organisait des manifestations de pénitence dans les villes où on séjournait et principalement les processions de flagellants qui se faisaient la nuit, à la lueur des torches, au chant de mélopées douloureuses dont saint Vincent avait composé les paroles. Elles avaient trait, pour la plupart, à la Passion de Notre-Seigneur, à la contrition, au jugement dernier.

Les membres de la Compagnie portaient le classique habit du pèlerin aux couleurs dominicaines, le blanc et le noir. Malgré leur nombre (150 à 300 pour ceux qui étaient officiellement embrigadés), on ne vit jamais aucun scandale ; tout se passait avec ordre, gravité, décence. Ces flagellations publiques auraient dû engendrer beaucoup de désordres si elles n'avaient été que l'expression de cette exaltation morbide dont on trouve des exemples chez certains hérétiques. Cependant, comme elles procédaient de l'esprit de foi, elles étaient un acte de religion, une satisfaction, une expiation du péché. Elles étaient un remède aussi contre des rechutes dont la facilité est pour le converti sincère la cause d'une inquiétude persistante.

Mais, demandera-t-on, comment cet homme, qui pendant trente ans parcourut l'Europe, de Grenade à Bruxelles et de Milan à Quimper, pouvait-il se faire comprendre partout ? Nous avons son propre témoignage qu'il ne savait que le valencien, le latin et un peu d'hébreu ; nous avons aussi le témoignage de ceux qui ont comparu au procès de canonisation, gens de tout âge, de tous pays. Leur assertion unanime est que chacun comprenait le saint comme si celui-ci eut parlé sa propre langue. Ecoutons un vieil auteur, écho lui-même d'un auteur plus ancien :

« Le pourpris des églises était trop petit pour contenir l'affluence de ses auditeurs. Les miracles dont Dieu le favorisait redoublaient la foule. Ils lui étaient si fréquens qu'aucuns n'ont pas feint d'écrire de lui qu'il dépensait une heure tous les jours pour la guérison extraordinaire des languides, et combien qu'il n'usât d'autre langue que l'espagnolle, si est-il qu'elle était rendue universelle et entendue en sa bouche de toutes les autres nations (1). »

*
* *

Pourrait-on parler de saint Vincent sans raconter quelques-uns de ses miracles ? Ce serait tracer de lui un portrait bien infidèle, car il fut thaumaturge extraordinaire plus encore que missionnaire infatigable.

On trouverait, à la rigueur, d'autres prédicateurs ayant, eux aussi, parcouru sans trêve ni repos d'immenses espaces, et, au premier rang, ses frères en religion Hyacinthe, l'apôtre des Slaves, et Louis Bertrand qui porta la foi dans le Nouveau Monde, en cette partie septentrionale de l'Amérique du Sud appelée au XVIe siècle la Nouvelle-Grenade et aujourd'hui la république de l'Équateur.

Mais comme thaumaturge, saint Vincent semble laisser tous les autres loin derrière lui.

(1) Choquet, *Vies et actions mémorables des saints personnages ayant vécu dans les Pays-Bas*. Cf. Fages, t. I, p. 198.

Dieu seul est l'auteur du miracle ; les saints n'en sont que d'humbles et dociles instruments. Et ils le savent. Aussi ne se comptent-ils pour rien, se déclarent-ils des serviteurs inutiles, rapportant toute gloire à qui seule elle est due. Sans doute, tous les saints ont des miracles à leur actif. Mais il y en a dont la vie n'offre qu'une suite de miracles. Pourquoi Dieu se sert-il des uns de préférence aux autres ? C'est son secret. On ne saurait attribuer son choix à un plus grand degré de sainteté : ce n'est pas au nombre des miracles opérés par eux que se classent les saints, mais à leurs vertus et au degré d'avancement dans ces vertus. C'est sur ces vertus, ne l'oublions pas, et sur elles seules, qu'un saint est canonisé. Les miracles qui attirent l'attention sur un saint sont en fait ses lettres de créance le désignant au monde comme un envoyé spécial de Dieu, autorisé à parler en son nom. Dieu les multiplie en certains temps où la grâce multiplie les conversions.

Saint Vincent Ferrier fut un grand thaumaturge. Le thaumaturge, en lui, précéda le missionnaire. A l'âge de neuf ans, il guérit par le simple attouchement de sa main un ulcère fétide qu'un de ses camarades avait au cou, et, sur la plaie instantanément fermée, « il scella la cicatrice d'un baiser de ses lèvres pures (1). »

Dans la vie de saint Vincent, les résurrections de morts sont nombreuses. Le P. Fages, historien et panégyriste, qui a voulu tout dire sur son héros, en signale presqu'à chaque page de ses deux volumes. Elles finissent presque par ne plus nous étonner. Les punitions sont fréquentes aussi. Conformément à sa vocation, l'Ange du Jugement est une sorte de justicier. Il espère, en frappant le coupable tandis qu'il en est temps encore, obtenir le repentir et épargner au pécheur la condamnation finale contre laquelle il n'est plus de recours. La sévérité apparente est donc au fond, dans l'action du serviteur comme dans celle du Maître, un fruit de l'amour.

(1) Fages, t. I, p. 26.

Toutefois, dans la vie qui nous occupe les miracles gracieux ne sont pas absents, les guérisons d'abord, et d'autres, plus caractéristiques, qui révèlent jusqu'où peut aller la bonté d'âme chez un saint d'une trempe si austère.

Un jour, en passant dans une rue de Valence, sa patrie, frère Vincent entend des cris, des blasphèmes, des lamentations et le claquement sec des gifles. Il entre et trouve un ménage, mari et femme, dans une colère indescriptible. La femme s'explique. Sa vie est un enfer ; chaque jour, elle est rouée de coups ; elle ne peut plus y tenir. Le saint l'exhorte à la patience en même temps qu'il s'enquiert de l'origine de tout cet esclandre.

— « Mon mari me bat, dit-elle, parce que je suis laide. »

— Peut-on offenser Dieu pour si peu de chose ! » s'écria Vincent.

Et, d'un signe de croix, il la fit la plus belle de Valence. C'est de là qu'est venue l'expression populaire usitée en Espagne, — le pays de la courtoisie, — pour dire qu'une femme est laide : *Esta ha menester de san Vicente* ; elle aurait besoin de saint Vincent.

*
* *

Si grand qu'il soit comme thaumaturge, comme missionnaire, Vincent Ferrier est plus grand encore par ses vertus, surtout par son humilité.

Ecouté du pape, des rois, reçu publiquement partout où il passe, il pourrait, homme faible et mortel comme les autres, succomber à la vaine gloire. Tenté, il l'est, paraît-il, et c'est là un encouragement pour nous dans nos luttes contre notre orgueil. La merveille, c'est qu'il ne succombe jamais.

En 1413, sa chère cité de Valence le reçoit magnifiquement ; on l'entoure d'un cortège pour lui faire faire une entrée triomphale. A ses côtés marche son ami, le Franciscain Ximenès, ancien évêque d'Elne. Celui-ci, connais-

sant bien la fragilité humaine, même chez les meilleurs, se penche et lui dit à voix basse :

— « *Frare Vicent, que fa la bufa ?* » ce qui veut dire : « Frère Vincent, que fait la vanité ? »

— « Elle va, vient, voltige autour. Par la grâce de Dieu, elle n'entre pas. »

C'est bien là la franchise et la simplicité de l'âme humble. Un vaniteux n'eût jamais consenti à admettre qu'il pût être tenté de vanité.

Mais laissons-le parler : en enseignant, il se révèle.

« Sachez qu'il n'y a pour ainsi dire qu'une vertu, l'humilité, sans laquelle les autres ne valent rien, car elles se perdent et s'en vont comme du blé par un sac troué. C'est pourquoi il faut être humble sans hypocrisie ni recherche de vaine gloire, avoir le cœur toujours ouvert à Dieu et ne vouloir que son honneur. David et Saül nous en offrent des exemples et on en trouve d'autres autorités, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament. Plus vous êtes grand, plus il faut vous humilier en toutes choses si vous voulez trouver grâce devant Dieu, dit l'Ecclésiaste (1). Dieu résiste aux orgueilleux et fait grâce aux humbles, dit saint Pierre (2). Il demeure prouvé par là que l'humilité seule conserve la créature dans l'amitié de Dieu. Et c'est pourquoi Dieu, quand il choisit quelqu'un pour son service, lui envoie des empêchements, juste en ce qu'il désire le plus, afin qu'il s'humilie et ne se perde pas par la vaine gloire (3). »

Saint Vincent mourut à Vannes, au cours de ses pérégrinations, en 1419. C'est pourquoi la présente année a vu éclore en tous pays, et particulièrement en Espagne où il naquit et en Bretagne où il mourut, des fêtes magnifiques en son honneur. On a chanté en toutes les langues ses miracles, sa science, sa sainteté, et certes on a bien fait,

(1) Eccles. III, 20.
(2) Petr. V, 5.
(3) *Manuscrit de Valence*. Cf. Fages, t. I, p. 298.

puisque glorifier les élus c'est rendre hommage et adoration à celui qui a tout fait en eux. Mais les panégyriques, les pèlerinages, les ex-voto ne sont pas l'important dans le culte rendu à un saint si on ne fait pas son profit de son enseignement et de ses exemples.

Trente ans durant, l'Ange du Jugement a crié au monde qu'il ne sert à rien de gagner l'univers si on vient à perdre son âme, que la vie n'est qu'un souffle, que la mort est à notre chevet, que derrière elle est le tribunal de Dieu dont les arrêts sont sans appel, que derrière ce tribunal, quand ce n'est pas le paradis pour toujours, ce ne peut être que l'enfer éternel. Ce sont là de bonnes vérités fondamentales qu'on ne répétera jamais assez. Il ne faut pas avoir peur de les regarder en face, car la crainte qu'elles engendrent est salutaire. David se plaignait de son temps, où, disait-il, les vérités étaient diminuées par les enfants des hommes : grand Dieu ! que dirait-il du nôtre, avec sa foi anémique parce qu'ignorante, sa piété chancelante parce que sentimentale, avec les précautions oratoires, — presque les excuses, — dont s'entourent les prédicateurs pour aborder en tremblant, devant un auditoire réputé chrétien, le chapitre des fins dernières? Ils ont peur et peu s'en faut qu'ils n'imitent celui qui, montant en chaire devant Louis XIV, débuta ainsi : « Nous mourrons tous... ou à peu près tous. »

Vincent Ferrier, au contraire, a eu toutes les saintes audaces. Et si, comme le dit le P. Lacordaire, « la première condition d'une grande vie c'est une grande ambition », sa vie a été grande par son ambition de gagner des âmes à Jésus-Christ, de les arracher, coûte que coûte, à l'enfer. Pour cela, il s'est refusé à les entretenir dans une sécurité trompeuse en leur prêchant *le Dieu des bonnes gens*, divinité bonasse dupée par le pécheur. Il a résolu de leur montrer ce qui est, ce à quoi on ne peut se soustraire, ce qu'aucun vernis doré passé sur l'enseignement du catéchisme ne saurait atténuer, à savoir le châtiment que Dieu ne peut pas ne pas infliger au pécheur, parce qu'il est de

toute justice. Toute la prédication de saint Vincent a consisté à mettre hardiment son auditoire en face de la plus effrayante et de la plus certaine des réalités : L'enfer est la punition du péché. Si vous ne vous convertissez, vous périrez tous.

*
* *

L'Ange du Jugement est donc le saint de l'heure. Il dresse devant nous sa haute stature et darde sur nous son œil d'aigle. Sur son front ne brille pas l'étoile de Dominique, ni sur sa poitrine le soleil de Thomas d'Aquin, deux signes calmes, à feu fixe, convenant à la lumineuse majesté des docteurs. Ce qui le distingue, lui, c'est le panache de flamme ardente et mouvante dominant sa tête, comme un doigt levé vers les nuées d'où le Fils de l'homme viendra juger tous les hommes. Derrière sa robe blanche et sa chape noire, on aperçoit ses ailes d'ange de l'Apocalypse. En sa main est une trompette pour réveiller les âmes apathiques, endormies dans le péché. A tous ceux qui contemplent son image, son attitude dit la parole qu'exprima sa vie : *Timete Deum, quia venit hora judicii ejus* : Craignez Dieu, car l'heure de son jugement approche. »

M. C. de Ganay.

TEXTES ANCIENS

Les leçons du mystère de Noël

« *Puer natus est nobis et filius datus est nobis.* » (Is. IX, 6.)

1. Objet et symbolisme des trois messes de Noël. — 2. La naissance éternelle du Fils en son Père est le modèle de sa naissance en notre âme. — 3. Comment et pourquoi nous devons rentrer en nous-mêmes. — 4. Comment et pourquoi nous devons sortir de nous-mêmes. — 5. L'exemple d'Abraham. — 6. L'impuissance d'une âme qui n'est pas sortie d'elle-même. — 7. Leçon à tirer des conditions de la maternité spirituelle et corporelle de la Vierge Marie. — 8. Du plein silence que nous devons nous efforcer d'établir souvent en notre cœur.

I. — On fête aujourd'hui, dans la sainte chrétienté, une triple naissance où chaque chrétien devrait puiser un si grand réconfort et une telle joie, qu'il y a de quoi le faire entrer en des transports de jubilation, de plaisir, de jouissance intérieure, et qu'un homme qui ne sent rien de tout cela doit trembler.

La première et la plus sublime naissance est celle du Fils unique engendré par le Père céleste dans l'essence divine de la distinction des personnes. La seconde naissance fêtée aujourd'hui est celle où nous avons une mère devenue féconde tout en gardant l'absolue pureté de sa virginale chasteté. La troisième est celle par laquelle Dieu, tous les jours et à toute heure, naît en vérité, spirituellement, par la grâce et l'amour, dans une âme bonne. Telles sont les trois naissances qu'on célèbre aujourd'hui par trois messes (1).

(1) Ce symbolisme des trois messes de Noël est une opinion courante au moyen-âge, qu'on trouve déja nettement exprimé dans les

On chante la première messe dans l'obscurité de la nuit. Voici comme elle commence : *Dominus dixit ad me : Filius meus es tu, ego hodie genui te. Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui.* Cette messe célèbre la naissance cachée dans le mystère et le secret inconnu de la divinité. La seconde messe débute ainsi : *Lux fulgebit hodie super nos. La lumière brillera sur nous aujourd'hui.* Elle nous rappelle le rayonnement de la nature humaine divinisée et cette messe se célèbre partie pendant la nuit, partie pendant le jour, symbole d'une naissance en partie connaissable, en partie inconnaissable. On chante la troisième messe en plein jour. Voici son introït : *Puer natus est nobis et filius datus est nobis. Un enfant nous est né et un Fils nous est donné.* Elle nous fait penser à la tout aimable naissance qui, tous les jours et à chaque instant, doit se réaliser et se réalise dans chaque âme bonne et sainte, si celle-ci veut bien y donner une amoureuse attention (1) ; car pour sentir en nous cette naissance et en prendre

sermons de saint Thomas : « Circa nativitatem (Domini) sciendum hic quod triplex est ejus nativitas : aeternalis ex Patre, temporalis ex matre, spiritualis ex corde. Hoc significant tres missae in die nativitatis. Quant à la naissance du Seigneur, il faut savoir ici que triple est sa naissance. Il naît du Père, éternellement ; il naît de sa mère, temporellement ; il naît, du cœur, spirituellement » (Op. IV, serm. II, de Nativ. Dom. Ed. de Parme, t. XV, p. 195).

(1) Comment Tauler peut-il dire que le Verbe naît à chaque instant en nous, alors qu'il semble mettre à cette naissance de si difficiles conditions ? Voilà ce qu'il nous paraît nécessaire d'expliquer dans une note dont le lecteur nous pardonnera l'inévitable longueur.

Le Verbe, image éternelle du Père, naît en nous par la grâce sanctifiante qui, en nous faisant participer à la nature divine, forme et développe en notre âme l'image surnaturelle de Dieu. Cette grâce pouvant grandir à tout instant avec notre charité, c'est bien à tout instant qu'il peut y avoir en nous une naissance du Verbe, un nouveau perfectionnement de l'image de Dieu. Ce progrès de la charité est mérité et préparé par tous nos actes bons, même par ceux dans lesquels nous ne prenons pas conscience de l'amour de Dieu qui les inspire virtuellement. On peut donc dire en vérité que le Verbe naît sans cesse en nous, sauf quand le péché véniel interrompt l'œuvre continue du progrès de notre vie spirituelle. Mais si tous nos actes bons préparent et méritent l'augmentation de notre charité, cette augmentation ne nous est donnée qu'au moment où nous y sommes immédiatement disposés par un acte plus fervent accompagné d'amoureuse attention, comme dit Tauler d'accord avec saint Thomas (2ª 2ªᵉ,

conscience, il faut une concentration et un rappel de toutes nos facultés. Alors, dans cette naissance, Dieu nous devient tellement nôtre, il se donne à nous en telle propriété, que personne n'a jamais rien eu en si intime possession (1).

Le texte dit : *Un enfant nous est né ; un Fils nous est donné.* Il est nôtre, tout à fait nôtre, nôtre plus que tout autre bien. Il naît à chaque instant et sans cesse en nous. C'est de cette naissance, rappelée dans la dernière messe, que nous voulons tout d'abord parler.

II. — Pour arriver à ce que cette noble naissance ait en nous toute sa noblesse et sa fécondité, il nous faut considérer le caractère propre de la première naissance, de celle où il y a un père (2), le Père engendrant son Fils dans l'éternité.

q. xxiv, a. 6). Il y a déjà dans ce passage, à un degré plus élevé de grâce et de charité, une naissance du Verbe, mais ce n'est pas encore la plus noble naissance du Verbe en nous, telle que Tauler la décrit dans ce sermon et telle qu'il nous la souhaite.

Pour lui, la naissance du Verbe en notre âme n'a toute sa noblesse et tous ses fruits que si le Père se dit lui-même en nous par le don d'une intuition mystique bien supérieure à tout ce que peut nous donner la raison éclairée des lumières ordinaires de la foi. Cette contemplation de Dieu est un avant-goût de la vision béatifique, le bien suprême et la meilleure joie de ce monde, le ciel sur la terre. Tauler, qui sans aucun doute y a goûté, nous la propose dans tous ses sermons comme le don par excellence que Dieu veut faire à chacun de nous et que nous devons demander et poursuivre sans jamais nous lasser. Il sait bien toutefois que cette naissance du Verbe n'est pas continuellement possible. Nous devons souvent l'appeler et nous y préparer, mais les sermons suivants disent que l'homme doit s'exercer de longues années dans la pratique de la vertu avant d'obtenir, de façon fréquente, une contemplation qui, à ses degrés supérieurs, n'est donnée à l'état d'habitude qu'assez tard dans la vie. (Cf. serm. xix, 6).

(1) Dieu ne devient pas et ne saurait devenir notre propriété exclusive. Ce n'est pas sur le caractère exclusif de la propriété que porte la comparaison, c'est sur le lien qui unit le possesseur et le possédé. Rien ne peut nous être uni d'une union plus intime et même aussi intime que Dieu surélevant l'essence même de notre âme et nous transformant en lui.

(2) Littéralement : *de la première paternelle naissance — der ersten vetterlichen geburt.* Pour comprendre cette singulière expression de « naissance paternelle », il faut penser au caractère opposé de la naissance du Verbe dans l'éternité où il y a un père et pas de mère,

La surabondance de la richesse suressentielle (1) de la Bonté divine ne permettait pas à Dieu de se tenir enfermé en lui-même ; il devait se répandre et se communiquer, ainsi que le disent Boëce (2) et saint Augustin : « La nature de Dieu, son caractère, c'est de se donner. » Le Père s'est donc d'abord communiqué dans la procession des Personnes divines, puis il s'est répandu au dehors dans les créatures. Voilà pourquoi saint Augustin a dit : « C'est parce que Dieu est bon que nous existons, et tout ce que les créatures ont de bon, elles le tiennent de la bonté essentielle de Dieu. »

Quelle est donc la propriété que nous devons considérer et étudier dans le Père engendant son Fils ? Le Père, en vertu même de sa propriété personnelle de Père, se considère lui-même avec son intelligence divine. Dans une claire compréhension, il pénètre en lui-même le fond essentiel de son être éternel et, par cette simple compréhension, il se dit lui-même parfaitement dans une parole qui est son Fils, la connaissance que le Père a de lui-même étant la génération de son Fils dans l'éternité. Le Père demeure en lui-même en vertu de l'unité de l'essence et il sort de lui-même en vertu de la distinction des personnes.

Ainsi donc le Père entre en lui-même, se connaît, puis il sort de lui-même en tant qu'il engendre son image, c'est-à-dire ce qu'il a connu et compris en lui-même. Il rentre alors de nouveau en lui-même par une parfaite complaisance en son être. De cette complaisance jaillit un amour inexprimable qui est le Saint-Esprit. C'est ainsi que Dieu demeure en lui-même, sort de lui-même et rentre en lui-même. Voilà pourquoi toutes les sorties ne se font que pour des rentrées. Voilà pourquoi le mouvement le plus noble et le plus parfait est celui du ciel (3) qui revient très exactement à son origine et à

et de sa naissance à Bethléem où il y a une mère et pas de père. L'expression de *naissance paternelle* vient de saint Ambroise : « Duae sunt in Christo generationes : una est paterna, materna altera. » (Exp. in Luc., l. II, c. II.)

(1) Dépassant la richesse de toute essence existante ou possible.

(2) Grand philosophe chrétien du cinquième siècle.

(3) Le mouvement du ciel tout entier autour de la terre suivant un orbite qui, chaque année, revient à son point de départ, était une opinion courante de l'ancienne physique.

son point de départ. Pour la même raison, le cours de la vie humaine est aussi le plus noble et le plus parfait de tous les mouvements quand il revient à son origine.

Cette propriété, en vertu de laquelle le Père rentre en lui-même et en sort, doit être dans l'homme qui veut avoir la maternité spirituelle de la naissance du Verbe en nous (1). Il doit rentrer complètement en lui-même et ensuite en sortir. Et comment ?

III. — L'âme a trois nobles facultés qui en font une pure image de la Très Sainte Trinité : la mémoire, l'intelligence et la volonté. Grâce à ces facultés, l'âme atteint Dieu ; elle est capable d'en être impressionnée de telle sorte qu'elle peut recevoir tout ce que Dieu est, possède et peut donner. Par ces facultés, elle regarde déjà dans l'éternité ; car l'âme est entre le temps et l'éternité. Par ses facultés supérieures, elle appartient à l'éternité ; par ses facultés sensibles ou animales, elle appartient au temps. Mais maintenant l'âme se répand dans le temps et les choses temporelles, aussi bien par les facultés supérieures que par les inférieures. La raison en est dans l'étroite union de ces facultés. Cette union rend la dispersion si facile, que l'âme est toujours prête à se répandre entièrement dans les choses sensibles et qu'elle perd ainsi l'éternité.

Ah vraiment ! il nous faut de toute nécessité un retour sur nous-mêmes pour que cette naissance s'accomplisse ; il faut nous recueillir fortement, nous reprendre, rassembler intérieurement toutes nos facultés, les inférieures aussi bien que les supérieures, et remplacer toute dispersion par l'unification qui rend plus puissantes toutes les choses unifiées. Si un tireur veut atteindre sûrement son but, il ferme un œil pour que l'autre vise plus juste. Celui qui veut comprendre une chose à fond y emploie tous ses sens et les ramène en ce centre de

(1) Dans la naissance du Verbe en nous, c'est le rôle de la maternité qui nous est attribué à raison du caractère principalement passif de la coopération de notre volonté à l'œuvre de la grâce. Dans cette coopération à l'œuvre de la grâce nous arrivons à un degré d'autant plus parfait de vie que nous imitons davantage la vie de Dieu s'épanouissant dans les relations qui constituent les trois personnes divines. C'est pour cela que Tauler nous demande de prendre comme modèle de notre vie intérieure, la vie intérieure du Père engendrant son Verbe.

l'âme d'où ils sont sortis. De même que tous les rameaux viennent du tronc de l'arbre, ainsi toutes nos facultés, celles de la sensibilité, celles de désir aussi bien que celles de lutte (1), sont unies aux facultés supérieures dans le fond de l'âme. Voilà l'entrée en soi-même.

IV. — Veut-on maintenant sortir de soi, oui, s'élever en dehors et au-dessus de soi-même, alors nous devons renoncer à toute propriété du vouloir, du désir et de l'agir. Il ne doit rester en toi qu'un simple et pur sentiment de Dieu sans plus aucun désir d'avoir rien par toi-même, et en quelque manière que ce soit d'être, de devenir ou de gagner quelque chose de toi-même, mais avec la seule volonté d'être à lui, de lui faire place de la façon la plus élevée, la plus en rapport avec lui pour qu'il puisse accomplir son œuvre et naître en toi, sans que tu y mettes obstacle. En effet, pour que deux êtres puissent n'en faire qu'un, il faut que l'un se comporte comme patient et l'autre comme agent : pour que l'œil puisse percevoir les images qui sont sur ce mur, ou n'importe quel objet, il doit n'avoir en lui aucune autre image. N'eût-il même qu'une image d'une couleur quelconque, jamais il ne pourrait en apercevoir d'autre, tout comme le bourdonnement d'un seul ton empêche absolument l'oreille d'en entendre un autre. Ainsi donc, tout ce qui doit recevoir, doit être pur, net et vide.

C'est pourquoi saint Augustin nous dit : « Vide-toi afin de pouvoir être rempli, sors afin de pouvoir entrer » ; et ailleurs : « O toi, âme noble, noble créature, pourquoi cherches-tu en dehors de toi ce qui est en toi, tout entier, de la façon la plus vraie et la plus simple, et puisque tu participes à la nature divine, qu'as-tu donc à faire et à t'occuper avec les créatures ? » Si l'homme préparait ainsi la place, le fond, Dieu sans aucun doute serait obligé de le remplir et certes complètement. Le

(1) *Und günlichen und bewegelichen.* Pour bien comprendre ces deux expressions, il faut connaître et se rappeler la distinction que la philosophie scholastique établit entre les passions du concupiscible et de l'irascible, entre celles qui ont pour objet le simple amour ou désir du bien et celles qui doivent soutenir la lutte pour la conquête d'un bien difficile à atteindre ou d'un mal difficile à éviter.

ciel ne se romprait-il pas pour remplir le vide (1)? Mais Dieu peut encore beaucoup moins laisser les choses vides; ce serait contraire à sa nature et à sa justice (2).

C'est pourquoi tu dois te taire; alors le Verbe de cette naissance pourra parler en toi et en toi se faire entendre; mais sûrement, si tu veux parler, lui doit se taire. On ne peut mieux servir le Verbe qu'en se taisant et en étant attentif. Sors-tu tout à fait, maintenant, de toi-même? Dieu, sans aucun doute, entre complètement; autant tu sors, autant il entre, ni plus, ni moins.

V. — De cette sortie nous trouvons une figure dans le livre de Moïse où Dieu commande à Abraham de quitter son pays et sa famille, et cela parce qu'il voulait lui montrer tout bien (3), c'est-à-dire cette divine naissance qui, à elle seule,

(1) La solidité de la voûte du ciel, enfermant la sphère mondiale dans laquelle les astres étaient supposés en mouvement autour de la terre, était une opinion courante de la physique ancienne qui admettait également, comme un axiome, l'horreur de la nature pour le vide.

(2) Le bien a une tendance naturelle à se communiquer à tout ce qui peut le recevoir. C'est donc en pleine conformité avec les lois de la sagesse éternelle que Dieu se donne aux âmes dans la mesure où, en se vidant de tout amour du bien créé, elles deviennent capables et désireuses de recevoir une large effusion de divine charité.

(3) Voici le texte de l'appel d'Abraham (Gen., XII) : « Sors de ta terre et de ta parenté et de la maison de ton père et viens dans la terre que je te montrerai, et je ferai sortir de toi une grande nation et je glorifierai ton nom et tu seras béni. Et je bénirai ceux qui te bénissent et je maudirai ceux qui te maudissent et toutes les nations de la terre seront en toi bénies. » On y trouve bien l'idée mais non le mot de Tauler : *je te montrerai tout bien*. Cette expression se trouve dans l'*Exode*, XXXIII, où Dieu parlant, non plus à Abraham, mais à Moïse qui demandait : *Montre-moi ta gloire*, lui répond : *Je te montrerai tout bien*. Tauler n'a pas dépassé les limites de la latitude laissée aux prédicateurs, en bloquant, dans son souvenir et sa parole, les idées des deux textes similaires. Les éditeurs postérieurs ont toutefois jugé bon de corriger cette citation et, après avoir rapporté le commencement du texte de la Genèse : *Sors de ta terre et de ta famille*, font dire ceci à Tauler : « Dans un autre endroit, le Seigneur s'adressant à Moïse lui dit : C'est moi qui te montrerai tout bien. » Mais cette seconde citation, ainsi séparée de la première, n'a plus aucun rapport avec l'idée maîtresse du paragraphe, celle de sortie de chez soi; et elle ne se présente certainement pas ainsi dans l'original.

est tout bien. Son pays et sa terre d'où il devait sortir, c'est le corps avec toutes ses concupiscences et ses désordres; la famille nous symbolise l'inclination des facultés sensibles et leurs imaginations qui entraînent ce corps, le fatiguent et lui apportent les agitations du plaisir, de la douleur, de la joie, de la tristesse, du désir, de la crainte, du souci, de la légèreté. Cette famille nous est liée d'étroite parenté et il faut veiller avec soin à s'en détacher complètement, si l'on veut voir naître tout le bien qu'est en vérité cette naissance.

VI. — On dit qu'un enfant élevé chez lui est, au dehors, comme un veau (un grand niais). Ce proverbe a ici sa vérification. Les hommes qui ne sont pas encore sortis de leur chez eux, qui ne se sont pas élevés au-dessus de la nature et de ce que les sens peuvent apporter par la vue, l'ouïe, les sentiments, les émotions, qui ne sont pas allés au-delà et au-dessus de leur chez eux, et de toute la région des choses naturelles, n'ont pas plus d'intelligence pour les choses élevées, les choses de Dieu, que des bœufs ou des veaux. Leur fond intérieur est comme une masse de fer où ne pénètre jamais un rayon de lumière ; la sensibilité, les images, les formes viennent-elles à leur manquer, ils ne savent plus rien et ne sentent plus rien. Ils sont encore chez eux, c'est pourquoi ils ne sentent pas la naissance dont nous parlons. C'est à leur sujet que le Christ a dit : « Celui qui, par amour pour moi, abandonne père, mère, champ, celui-là (seulement) recevra cent fois autant et en plus la vie éternelle (1). »

(1) Matth., xix, 29. Ce texte ne s'applique qu'indirectement à ceux qui ne veulent pas sortir de chez eux. Il faut un petit raisonnement pour faire cette application. Dès lors que la vie éternelle est promise à ceux qui abandonnent tout, il semble bien qu'elle ne sera pas donnée à ceux qui n'abandonnent rien. Il y avait un texte bien plus clair, c'est celui de saint Luc qu'on trouve cité dans l'édition de Surius, avant celui de saint Matthieu : *Celui qui ne renonce pas à son père, à sa mère, et à tout ce qu'il possède ne peut pas être mon disciple.* C'est certainement ce texte-ci que Tauler aurait cité s'il avait écrit lui-même son sermon ; mais ses sermons n'étaient pas des discours complètement écrits d'avance ; c'était des conférences, des causeries. Nous ne devons donc pas être surpris qu'il ait cité le premier texte qui lui soit revenu en mémoire ; il nous semble en tout cas difficile qu'il ait cité successivement saint Luc et saint Matthieu, le second texte n'a plus de raison d'être cité, après le premier qui est plus explicite.

VII. — Nous avons jusqu'ici parlé de la première et de la troisième naissance et de la leçon que nous devons tirer de la première, en vue de la dernière; maintenant nous allons donner quelques explications au sujet de la seconde par laquelle le Fils de Dieu, en cette nuit, est né d'une mère et devenu notre frère. Il a été, dans l'éternité, engendré sans mère, et dans le temps, sans père. Saint Augustin nous dit : « Marie a été bien plus heureuse de ce que Dieu est né spirituellement dans son âme que du fait qu'il est né d'elle selon la chair. » Celui donc qui veut voir cette noble et spirituelle naissance s'accomplir en son âme comme dans l'âme de Marie, doit considérer quelles étaient les dispositions particulières qui furent, en Marie, les conditions de sa maternité spirituelle et corporelle. Marie était une servante très pure, une vierge, elle était fiancée, à la fois mariée et vierge. Elle se tenait à l'écart et séparée de tout, lorsque l'ange vint à elle. C'est ainsi que doit être une mère spirituelle de cette divine naissance : elle doit être une chaste et pure servante. S'est-elle parfois égarée du chemin de la pureté ? elle doit maintenant y entrer, redevenir pure et servante. Une servante est le symbole d'une personne dont le travail extérieur est stérile, tandis qu'à l'intérieur il est très fructueux (1). C'est ainsi que la servante dont nous parlons doit fermer son cœur aux choses extérieures, avoir peu de commerce avec elles, et porter peu de fruits extérieurement. Marie ne s'intéressait à rien d'autre qu'aux choses de Dieu. Au contraire, cette servante doit, à l'intérieur, porter beaucoup

(1) Les servantes sont généralement appliquées au service intérieur de la maison et plus embarrassantes qu'utiles au dehors. C'est pour n'avoir pas compris cette réflexion de Tauler que les éditeurs postérieurs de ses sermons ont traduit *servante* par *vierge* dans la pensée qu'ils aboutiraient à un symbolisme plus naturel en écrivant : « Être vierge, cela signifie qu'on n'a pas de fécondité au dehors, encore qu'intérieurement on produise les fruits les plus abondants ». Mais outre qu'on ne voit pas ce que peut être cette fécondité intérieure de la vierge qui devrait être de même genre que l'infécondité extérieure, si l'on veut les opposer, cette interprétation fait violence au sens du mot *maget* très distinct de *jùngfraù* et supprime un des termes de l'énumération des conditions de la maternité de Marie, un terme sur lequel Tauler insiste en souvenir des paroles mêmes de la Vierge : *Voici là servante du Seigneur.* »

de fruits. *Toute la parure de la fille du roi vient de l'intérieur* (Ps. XLIV, 15). Une vierge qui veut lui ressembler, doit donc vivre dans la retraite, ayant toutes ses dispositions habituelles, ses pensées, sa conduite orientées vers l'intérieur. C'est ainsi qu'elle porte beaucoup de fruits, et un fruit splendide, à savoir : Dieu lui-même, le Fils de Dieu, le Verbe de Dieu qui est et porte en lui toutes choses.

Marie était une vierge mariée, ainsi doit être notre vierge. La mère spirituelle doit être mariée, d'après l'enseignement de saint Paul (1). Tu dois jeter à fond ta volonté changeante dans la volonté de Dieu qui est immuable, afin qu'elle aide ta faiblesse.

VIII. — Enfin, de plus, Marie vivait enfermée ; de même encore la servante de Dieu doit, si elle veut ressentir vraiment en elle cette naissance, se tenir enfermée, séparée non seulement des affaires temporelles qui paraissent devoir lui apporter quelque dommage, mais même des pratiques de vertu extérieures (2). Elle doit très souvent se ménager en elle-même un moment de repos et de silence, s'enfermer en son intérieur, se cacher dans l'esprit pour se soustraire et échapper aux sens et se faire à elle-même un lieu de silence et de repos intérieur. C'est ce qu'on chantera dimanche prochain au commencement de la messe : *Dum medium silentium fieret : Alors que l'on était en plein silence, que toutes choses étaient dans le plus grand silence et que la nuit était au milieu de son cours, c'est alors, Seigneur, que de ton trône royal descendit ta toute-puissante parole*, le Verbe éternel sortant du cœur de son Père. C'est au milieu du silence, au moment même où toutes les choses sont plon-

(1) Allusion au texte de saint Paul (II Cor., XI, 2) : *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo...* J'ai promis de vous donner, vierge chaste, en mariage à un seul époux, au Christ. — Le mariage qui soumet pour toujours la volonté de l'épouse à celle de l'époux est, pour Tauler comme pour saint Paul, le symbole du lien d'amoureuse et totale soumission qui doit lier définitivement à la volonté de Dieu, notre volonté purifiée de toute inclination inférieure.

(2) Il s'agit des multiples services de charité, par lesquels peut s'exercer notre activité intérieure. Il faut que de temps en temps l'âme contemplative interrompe cet exercice extérieur de la charité, pour rentrer tout entière dans le recueillement et le silence nécessaires à la contemplation.

gées dans le plus grand silence, où le vrai silence règne, c'est alors qu'on entend en vérité ce Verbe, car si Dieu doit parler, tu dois te taire; pour qu'il entre, toutes choses doivent sortir.

Quand notre Seigneur Jésus entra en Egypte, alors toutes les idoles s'effondrèrent (1). Tes idoles à toi, c'est tout ce qui t'écarte de la vraie et immédiate entrée de cette naissance éternelle, aussi bon et aussi saint que cela paraisse. Notre-Seigneur a dit : *Je suis venu apporter un glaive pour trancher tout ce qui tient à l'homme : mère, sœur, frère* (2). Car ce qui est en toi, voilà ton ennemi, cette multiplicité d'images qui cachent en toi le Verbe, s'étendent sur lui et empêchent cette naissance en toi. Malgré cela, elle ne t'est pas enlevée, la faculté de ce repos et bien qu'il ne soit pas possible en tout temps, c'est par lui qu'une âme devient la mère spirituelle de cette naissance. Une telle mère doit souvent, souvent établir en elle ce plein silence. Elle doit s'en faire une habitude afin que l'habitude lui en donne une certaine maîtrise, car ce qui n'est rien pour un homme exercé, paraît tout à fait impossible à l'homme inexercé. L'habitude fait l'artiste.

Puisse seulement chacun de nous donner place en lui à cette noble naissance afin de devenir une vraie mère spirituelle ! Que Dieu nous aide en cette œuvre !

Jean Tauler.

(Traduction et notes du P. Et. Hugueny, O. P.)

(1) Ce fait n'est rapporté que dans les évangiles apocryphes.

(2) Voici la traduction littérale du texte évangélique que Tauler cite très librement : « Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. Je suis venu séparer l'homme de son père, la fille de sa mère et la belle-mère de sa belle-fille » (Matth. x, 35).

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

A ceux de nos lecteurs qui voudraient approfondir davantage les questions traitées aujourd'hui dans la revue, nous recommandons les ouvrages suivants :

I

L'ASCÉTIQUE ET LA MYSTIQUE

S. Jean de la Croix : *Œuvres,* traduction H. Hoornaert (chez Desclée).
P. Lallemant : *La doctrine spirituelle.*
A. Saudreau : *L'état mystique,* sa nature, ses phases (chez Grassin à Angers).
A. Saudreau : *La vie d'union à Dieu* d'après les grands maîtres de la spiritualité (chez Grassin à Angers).
J. Arintero : *Evolucio mystica* (Salamanque).
E. Lamballe : *La Contemplation* (chez Téqui).

II

LA DÉIFICATION DU CHRÉTIEN

P. Froget : *L'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (chez Lethielleux).
P. Bernadot : *De l'Eucharistie à la Trinité* (chez les Dominicaines de Monteils, Aveyron. — 1 fr. 50).
P. Gillet : *La Doctrine de vie* (chez Gabalda).

III

LA VIE ET L'ŒUVRE DE S. VINCENT FERRIER

P. Fages : *Histoire de S. Vincent Ferrier* (chez Picard).
S. Vincent Ferrier : *Traité de la vie spirituelle,* traduit et annoté par le P. Bernadot. — Chez les Dominicaines de Monteils, Aveyron. Franco : 0 fr. 75).

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✝ Augustinus, archiep. Tolosanus.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 4. 10 JANVIER 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique et les doctrines fondamentales de Saint Thomas

Plusieurs esprits, frappés de la différence qu'ils trouvent entre les écrits des grands théologiens mystiques, comme Denys, Richard de Saint-Victor, saint Bonaventure, Tauler, saint Jean de la Croix, et ceux de saint Thomas d'Aquin, s'étonnent qu'on cherche chez ce dernier les principes de la théologie mystique. Quelques-uns même iraient jusqu'à voir en saint Thomas, non pas précisément un grand théologien, qui d'un point de vue surnaturel se serait servi d'Aristote pour la défense et l'explication des vérités divines de la foi, mais plutôt un philosophe de génie, qui nous aurait donné une interprétation de l'Évangile, un Aristote chrétien, comme Malebranche a été plus tard un Platon chrétien.

Pour s'arrêter à cette manière de voir, il faut n'avoir jamais fréquenté saint Thomas, n'avoir pas lu ses traités de la Trinité, de l'Incarnation, de l'Eucharistie, de la grâce, des vertus théologales, des dons du Saint-Esprit ; il faut n'avoir pas ouvert ses commentaires sur saint Paul, sur saint Jean, sur les Psaumes, sur le Cantique des can-

tiques : il faut ignorer ses opuscules de piété, ses prières, son Office du Saint-Sacrement, ne rien connaître de sa vie, de ses nuits passées près du tabernacle, de ses ravissements, du don éminent de contemplation, qui lui faisait dire de sa Somme : *Ce n'est que de la paille*, en comparaison de ce qu'il entrevoyait.

Nous voudrions montrer dans cet article que ce jugement porté sur le grand Docteur provient d'une manière *toute matérielle* de lire son œuvre. Nous n'avons qu'une trop grande tendance à tout matérialiser : la doctrine, la piété, les règles de conduite, l'action ; c'est l'inclination de notre nature déchue et blessée, tant qu'elle n'est pas profondément régénérée et complètement vivifiée par la grâce, qui guérit et élève (gratia sanans et elevans), tant que nous sommes dominés par notre tempérament, tant que nous conservons, malgré l'état de grâce, une foule de jugements purement naturels, nullement conformes à l'esprit de foi.

Dans ces dispositions on est porté, sans y prendre garde, à matérialiser les doctrines les plus hautes, c'est-à-dire à n'être attentif qu'à leurs éléments matériels, qui s'adaptent mieux à nos goûts, et à perdre de vue l'esprit, qui est leur constitutif formel ou l'âme du corps doctrinal. Une fois de plus se vérifie le mot de saint Paul : « *La lettre tue, l'Esprit vivifie* » (II Cor. III, 6). A marcher dans cette voie, sous prétexte de s'appuyer sur ce qui est tangible, mécaniquement précis, incontestablement certain pour les incrédules eux-mêmes, on en vient *à expliquer le supérieur par l'inférieur* et à ramener le premier au second, ce qui est l'essence même du matérialisme sous toutes ses formes. On est porté à expliquer l'âme par le corps, beaucoup plus que le corps par l'âme, à expliquer de même la vie de la grâce par la nature, les doctrines théologiques par les éléments philosophiques qu'elles ont assimilés, la vie des ordres religieux par le milieu social où ils ont pris naissance, sans penser suffisamment au travail incessant mais invisible de Dieu, qui seul peut susciter les grands docteurs et

les saints. De ce point de vue on rapetisse tout bien vite, et, au lieu de vivre surnaturellement, selon le vrai sens de ce mot, on peut, malgré certaines apparences, patauger dans du très médiocre et du très mesquin.

Cette disposition à expliquer ainsi le supérieur par l'inférieur se trouve à des degrés divers depuis le matérialisme grossier, qui explique l'esprit par la matière, jusqu'à la *matérialisation* de la philosophie spiritualiste, de la théologie, de l'exégèse, de l'histoire de l'Église, de l'ascétique, de la liturgie, dont on garde la lettre, non l'esprit.

Même avec un vrai désir de s'instruire, on peut lire saint Thomas de ce point de vue ; et, comme dans sa doctrine théologique, les éléments matériels ou philosophiques, qu'il entend subordonner à l'idée de *Dieu, auteur de la grâce*, sont extrêmement nombreux, si l'attention s'arrête outre mesure à ces éléments inférieurs, accessibles à la raison, au lieu de s'élever jusqu'au sommet de la synthèse, on trouvera une réelle opposition entre cette doctrine et celle des grands théologiens mystiques, qui ont surtout traité de l'union à Dieu. Les arbres nous empêcheront de voir la forêt; ou, retenus par les détails de la base de l'édifice, nous ne verrons pas la clef de voûte. Tout au moins, nous ne considérerons que d'en-bas le principe surnaturel de ce chef-d'œuvre de l'esprit, nous ne le verrons que par son reflet sur les réalités inférieures qu'il ordonne, au lieu de juger de celles-ci d'en-haut, comme doit le faire la « raison supérieure » chère à saint Augustin, et à plus forte raison la sagesse théologique, sans parler du don de sagesse qui est encore plus élevé.

Il y a ainsi une manière très peu surnaturelle et antimystique de lire et de commenter *la Somme* de saint Thomas. Elle oriente l'esprit dans un sens tout différent de celui qu'ont suivi les grands commentateurs, Capreolus, Cajétan, Bannès, Jean de S. Thomas, les Carmes de Salamanque, tous inférieurs au Maître, mais qui l'ont mieux compris que nous et qui nous guident après lui vers les mêmes sommets.

Comme il est très facile de fausser un instrument de précision, très difficilement réparable, ainsi il n'y a rien de plus facile que de fausser la doctrine de saint Thomas ; il suffit de mettre l'accent sur ce qu'elle contient de secondaire et de matériel, en exposant de façon banale et sans aucun relief ce qu'il y a de formel en elle et de principal ; de la sorte on cesse de voir les sommets lumineux qui doivent éclairer tout le reste.

Notons ici les principales confusions qui rendraient cette doctrine essentiellement antimystique. Elles ont été faites surtout par les théologiens nominalistes, qui finissaient par ne plus voir que *des mots* dans les réalités spirituelles les plus hautes, lorsqu'il n'était pas matériellement évident pour eux que Dieu les a révélées (1). La théologie nominaliste est un amoindrissement considérable de la science de Dieu. Il suffit de signaler ces confusions, pour montrer qu'au contraire la doctrine de saint Thomas est celle même qu'un Tauler, un saint Jean de la Croix développeront, en insistant sur ce qui fait sa grandeur, en manifestant toutes les richesses surnaturelles qu'elle contient.

(1) Ces confusions ont été faites aussi, dans une certaine mesure, par les théologiens qui ont subi la triste influence du nominalisme. Ce dernier est une tendance qui doit aboutir à ne voir que des *mots* en tout ce qui dépasse l'objet immédiat de l'expérience, les phénomènes sensibles. Il n'y a plus de *nature* humaine, qui se distingue essentiellement de la grâce, mais seulement une collectivité d'individus humains. A plus forte raison, les réalités spirituelles sont naturellement inconnaissables, par exemple la spiritualité et l'immortalité de l'âme ne peuvent être certaines pour nous que si Dieu nous les révèle, et notre intelligence ne peut pas approfondir les formules révélées, les notions dont elle dispose sont insuffisantes. Cette doctrine conduit finalement à la négation de la théologie et de la philosophie, au positivisme actuel. Parfois elle a porté certaines âmes, par réaction, à un mysticisme, mais à un mysticisme sans fondement doctrinal, fait souvent de sentimentalisme, procédant de l'impuissance de la raison amoindrie et de la nécessité de trouver quelque chose à quoi se prendre, plutôt que de l'idée de l'infinie grandeur de Dieu.

Or on peut être nominaliste de tendance, sans les avoir. C'est même très fréquent.

Pour qui a lu les *Salmanticenses*, c'est un fait que la doctrine du Carmel et celle du Docteur angélique sont d'accord sur toute la ligne, particulièrement sur les plus hautes questions du traité de la grâce.

Considérons brièvement les doctrines fondamentales de la synthèse thomiste qui ont le plus de rapport avec la vie spirituelle, en particulier celles relatives à notre connaissance intellectuelle naturelle, puis à la vie surnaturelle, aux vertus infuses, aux dons du Saint-Esprit, à l'efficacité de la grâce, et finalement à la nature même de Dieu.

*
* *

S'agit-il de notre *connaissance intellectuelle d'ordre naturel*, surtout celle des premiers principes rationnels : principe de contradiction (Nul être, créé ou incréé, ne peut en même temps et sous le même rapport être et ne pas être); principe de causalité (Tout ce qui pourrait ne pas être, esprit ou corps, a une cause) ; principe de finalité (Tout agent, matériel ou spirituel, agit pour une fin) ; principe premier de la morale (Il faut faire le bien et éviter le mal)? Saint Thomas affirme que la connaissance intellectuelle de ces vérités primordiales provient d'une certaine manière des sens, parce que notre intelligence abstrait ses idées des choses sensibles. Entendant *matériellement* cette doctrine, certains esprits semblent penser que la certitude intellectuelle des premiers principes *se résout formellement* dans la sensation, s'appuie sur elle comme sur son motif formel. Ce serait ramener le supérieur à l'inférieur, l'intelligence aux sens ; ce serait oublier que les principes rationnels sont absolument universels et nécessaires, qu'ils s'étendent aux réalités les plus hautes, à Dieu même, tandis que la sensation n'atteint que des objets sensibles, singuliers et contingents. Dès lors l'absolue universalité et nécessité des premières vérités rationnelles ne s'expliqueraient plus, l'intelligence resterait prisonnière des phénomènes, comme les sens de l'animal, et notre liberté, suite de

notre intelligence, disparaîtrait : nous ne pourrions pas résister à l'attrait des biens sensibles, parce que nous ne les dominerions pas. Enfin, comme celle de l'animal, notre nature serait incapable de recevoir la grâce et d'être élevée à la vision de Dieu.

Selon saint Thomas, au contraire, la certitude intellectuelle des premiers principes rationnels ne se résout que *matériellement* dans la sensation prérequise (1), elle se résout *formellement* dans *l'évidence purement intellectuelle* de la vérité absolue de ces principes, qui lui apparaissent comme les lois fondamentales, non seulement des phénomènes, mais de *l'être* ou de toute réalité intelligible, corporelle ou spirituelle. Cette évidence suppose en nous une lumière intellectuelle d'ordre infiniment supérieur à la sensation ou à l'imagination la plus subtile, qui s'enrichirait toujours ; lumière intellectuelle qui est une image lointaine de la lumière divine et qui ne peut rien éclairer sans le concours constant de Dieu, soleil des esprits, maître des intelligences (2). Bien que nous soyons ici dans l'ordre naturel, S. Thomas parle déjà presque comme un mystique : « Comme toute doctrine humaine, extérieurement proposée, ne nous instruit, dit-il, que grâce à la lumière intellectuelle que nous avons reçue de Dieu, il s'ensuit que Dieu seul nous enseigne intérieurement et comme cause principale (3). »

Malebranche et les ontologistes exagérèrent ces paroles

(1) Iª, q. 84, a. 6 : « Non potest dici quod sensibilis cognitio sit totalis, et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodammodo est *materia causae*. »

(2) Iª, q. 84, a. 5 : « Ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. » — Iª, q. 79, a. 4 : « Oportet esse aliquem altiorem intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum. » — Iª, q. 105, a. 3. — Quelques scolastiques semblent ne considérer dans cette lumière intellectuelle que sa fonction abstractive, et non sa fonction illuminatrice qui continue après l'abstraction. Cf. *De Veritate*, q. 10, a. 6.

(3) *De Veritate*, q. XI, a. 1.

de saint Thomas et semblèrent avoir une idée plus haute encore de notre intelligence naturelle en prétendant que c'est *en Dieu même* qu'elle voit les premiers principes. Mais l'élévation apparente de ce platonisme chrétien n'est pas celle de la vraie mystique, parce qu'elle tend à confondre l'ordre naturel et celui de la grâce, au lieu de maintenir la supériorité absolue de ce dernier.

Pour l'ontologisme, notre intelligence est capable de l'être, parce qu'elle est capable de Dieu ; pour saint Thomas, elle est *capable de Dieu par la grâce*, parce qu'elle est d'abord *capable de l'être, par nature* (1). C'est déjà à l'infini au-dessus des sens.

*
* *

S'agit-il de *la vie surnaturelle*, on connaît le principe de saint Thomas : « La grâce perfectionne la nature et ne la détruit pas » (2). Mais pour toujours bien entendre ce principe, sans incliner pratiquement vers le naturalisme, il faut un grand esprit de foi. Certains l'entendront matériellement, ou seront plus attentifs à la nature qui doit être perfectionnée qu'à la grâce qui doit produire en nous cette transformation. Bien plus, considérant la nature telle qu'elle est de fait, depuis le péché originel, ils ne distingueront pas assez en elle ce qu'il y a d'essentiel et de bon, ce qui doit être perfectionné, et ce qui doit être mortifié, l'égoïsme sous toutes ses formes, grossières ou subtiles. On trouvera dès lors une réelle opposition entre la doctrine de saint Thomas ainsi matérialisée et le fameux chapitre de l'Imitation, III, 54 : « *Des divers mouvements de la*

(1) Cf. Iª, q. 12, a. 4, ad 3 : « Cum intellectus creatus *per suam naturam* natus sit apprehendere formam concretam et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest *per gratiam* elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem et esse separatum subsistens. » — Iª IIªᵉ, q. 113, a. 13 : « Naturaliter anima est capax gratiae ; eo enim ipso quod facta est ad imaginem Dei, *capax est Dei per gratiam*, ut dicit Augustinus. »

(2) Iª, q. 1, a. 8, ad 2 ; q. 2, a. 2, ad 1 ; q. 60, a. 5.

nature et de la grâce. » On oubliera ce qu'enseigne le saint Docteur sur les blessures, suites du péché originel, qui restent dans le baptisé. On oubliera plus encore ce qu'il dit de la distance infinie qui sépare la nature la plus parfaite, celle même de l'ange le plus élevé, et le moindre degré de grâce sanctifiante, qu'il déclare « supérieur au bien naturel de tout l'univers » (1) des corps et des esprits. Toutes les natures angéliques prises ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité.

Les théologiens nominalistes ont diminué cette doctrine, au point de penser que la grâce n'est pas une réalité surnaturelle par son essence, mais qu'elle a seulement une valeur morale qui nous donne un droit à la vie éternelle, comme un billet de banque nous donne le droit de toucher une certaine somme en or (2). De même pour eux le caractère baptismal et le caractère sacerdotal n'étaient que des *dénominations* extrinsèques, des relations de raison. Luther, disciple des nominalistes, en vint à dire : la grâce sanctifiante n'est pas une réalité en nous, n'est pas une vie nouvelle, mais seulement le pardon de nos fautes extérieurement accordé par Dieu.

Sans aller jusqu'à de pareilles extrémités, des théologiens ont pensé que Dieu pouvait créer une intelligence pour qui la vision béatifique serait naturelle (3). C'était ne pas voir *la distance infinie* qui *sépare nécessairement* toute

(1) « Bonum gratiae unius (hominis) majus est quam bonum naturae totius universi ». Iª IIªᵉ, q. 113, a. 9, ad 2.

(2) Les *nominalistes* comme Ockam, Gabriel Biel, Pierre d'Ailly, jugeaient de tout par les faits d'expérience et non par les raisons formelles des choses, qui seules pourtant peuvent rendre les faits intelligibles. Ne sachant plus discerner dans les individus humains ce qui constitue la *nature humaine*, ils ne voyaient plus ce qui distingue celle-ci du don de la grâce. Pour eux, ce don n'était surnaturel que par une institution *contingente* de Dieu, comme le métal ou le papier n'ont valeur de monnaie qu'en vertu d'une loi portée par l'autorité civile. La grâce ainsi conçue n'est plus *réellement* et formellement la semence de gloire.

(3) C'était perdre de vue l'abîme qui sépare l'objet naturel de l'intelligence divine de celui de l'intelligence créée.

intelligence créée et créable (appelée par saint Thomas « une certaine similitude participée de l'intelligence divine », I[a], 84, a. 5) *de la grâce* (appelée par lui une « participation de la nature divine », I[a], II[ae], q. 110, a. 3).

Pour bien entendre ce qu'est cette distance, il faut se dire que la grâce est *réellement et formellement une participation de la nature divine*, en tant précisément qu'elle est divine, une participation de la *Déité*, de ce qui fait que Dieu est Dieu, de *sa vie intime*. Comme la rationalité est ce qui fait que l'homme est l'homme, la Déité est le constitutif formel de Dieu tel qu'il est en soi. La grâce en est une participation mystérieuse, qui dépasse toute connaissance naturelle. Déjà les pierres, par cela seul qu'elles existent, ont une similitude très éloignée avec Dieu, en tant qu'il est *être* ; les plantes lui ressemblent aussi de fort loin en tant qu'il est *vivant* ; l'âme humaine et l'ange sont naturellement à l'image de Dieu et lui ressemblent analogiquement en tant qu'il est *intelligent* ; mais nulle nature créée ou créable ne peut ressembler à Dieu en tant précisément qu'il est Dieu ; seule la grâce peut nous faire participer réellement et formellement à la Déité, à la vie intime de *Celui dont elle nous fait les enfants*. La Déité, qui reste inaccessible à toute connaissance naturelle créée, est supérieure à toutes les perfections divines naturellement connaissables, supérieure à l'être, à la vie, à la sagesse, à l'amour ; tous ces attributs divins s'identifient en elle, sans se détruire ; ils sont en elle formellement et éminemment, comme autant de notes d'une harmonie supérieure dont la simplicité nous dépasse (1).

(1) S. Thom., I[a], q. 13, a. 5 : « Omnes rerum perfectiones quae sunt in rebus creatis divisim et multipliciter. in Deo praeexistunt unite et simpliciter. » I[a], q. 13, a. 11, ad 1 : « Quantum ad id ad quod significandum imponitur, est magis proprium hoc nomen *Deus*, quod imponitur ad significandam *naturam divinam*, quam nomen *Qui est*. »
Cajetan in I, q. 39, a. 1, n. 7 et 8 : « Ratio formalis Deitatis prior est ente et omnibus differentiis ejus, est enim *super ens* et *super unum*, etc. »

A cette Déité, à cette vie éminente et intime de Dieu, la grâce nous fait bien participer réellement et formellement, puisqu'elle est en nous le *principe radical d'opérations proprement divines*, qui finalement consisteront à voir Dieu immédiatement, comme il se voit, et à l'aimer comme il s'aime. La grâce est le germe de la gloire, *semen gloriæ*; pour connaître intimement son essence, il faudrait avoir vu l'essence divine dont elle est la participation. Par elle, nous sommes véritablement « nés de Dieu », comme dit saint Jean. C'est ce qui fait dire à Pascal : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité ; cela est d'un autre ordre, infiniment plus élevé ».

Si l'on entend bien cette doctrine, on voit que la grâce, non seulement nous vivifie et nous spiritualise, mais nous déifie ; « comme seul le feu peut rendre un corps incandescent, dit saint Thomas, Dieu seul peut déifier les âmes » (1).

Il s'ensuit que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au miracle sensible, qui n'est surnaturel que par sa cause, par son mode de production (quoad modum), non par son intime réalité : la vie rendue au cadavre ressuscité n'est que la *vie naturelle*, infime en comparaison de celle de la grâce ; le paralytique reçoit infiniment plus que sa guérison lorsque ses péchés lui sont remis. A Lourdes, les plus grandes bénédictions ne sont pas celles qui guérissent les corps, mais celles qui ressuscitent les âmes. Le surnaturel « modal » ne compte pour ainsi dire pas en comparaison du surnaturel essentiel.

Il s'ensuit encore que le moindre degré de grâce sanctifiante est infiniment supérieur au phénomène de l'extase, à la vision prophétique des événements futurs,

(1) Iª IIæ, q. 112, a. 1 : « Sic necesse est quod *solus Deus deificet*, communicando consortium divinae naturae per quamdam similitudinis participationem ; sicut impossibile est quod aliquod igniat, nisi solus ignis. »

ou à la connaissance naturelle de l'ange le plus élevé.

Cette grande doctrine est exposée dans toute sa précision par saint Thomas (1). Nous l'avons longuement montré ailleurs (2), aucun théologien n'a su, aussi bien que lui, distinguer l'ordre naturel et l'ordre essentiellement surnaturel ; aucun n'a mieux affirmé l'élévation infinie de la vie de la grâce, son *absolue gratuité*, au dessus de toute exigence et de tout désir inné de la nature humaine et de la nature angélique. Et pourtant nul n'a mieux montré aussi comment ce don, si gratuit soit-il, est admirablement *conforme* à nos aspirations les plus hautes : quoi de plus gratuit et de plus désirable que la vision béatifique, et ici-bas que la sainte communion ? (3)

Trop souvent, lorsque nous considérons la conformité du Christianisme avec nos aspirations naturelles, nous cessons de voir l'absolue gratuité du don divin, nous inclinons ainsi vers le naturalisme pratique ; au contraire, si l'on néglige de voir cette admirable conformité, on est porté à concevoir un surnaturel rigide, contre nature, sans simplicité ; ce qui conduirait à l'exaltation et aux folies du faux mysticisme.

Saint Thomas maintient admirablement l'élévation infinie de la grâce au dessus de notre nature, et aussi leur harmonie. Mais il ajoute que cette harmonie n'apparaît vraiment qu'après une profonde purification de la nature par la mortification et par la croix, comme le montre la vie des saints. Il nous rappelle constamment que cette harmonie n'a été réalisée ici-bas dans sa plénitude qu'en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Bossuet dit de même en parlant de Jésus : « Qui n'admirerait la condescendance avec laquelle

(1) IIª IIªᵉ, q. 110, a. 3 et 4 ; — q. 112, a. 1.

(2) *De Revelatione*, t. I, pp. 206, 337-403, surtout pp. 395-403 : pourquoi il ne peut y avoir dans notre nature, ni dans celle de l'ange, un désir *inné* de la vie surnaturelle, ni une puissance obédientielle *active*, mais seulement une velléité et la capacité passive d'être élevée à cet ordre infiniment supérieur.

(3) IIIª, q. 79, a. 1, ad 2.

il tempère la hauteur de sa doctrine ? C'est du lait pour les enfants et tout ensemble du pain pour les forts. On le voit plein des secrets de Dieu ; mais on voit qu'il n'en est pas étonné, comme les autres mortels à qui Dieu se communique : il en parle naturellement comme étant né dans ce secret et dans cette gloire : et *ce qu'il a sans mesure* (Jean, III, 34) il le répand avec mesure, afin que notre faiblesse le puisse porter (1).

Par cette merveilleuse conciliation de qualités si diverses, de la gratuité absolue et de la convenance souveraine de la grâce, saint Thomas nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus haute, qui n'est autre que le commentaire du mot de Notre-Seigneur : « *Si tu savais le don de Dieu !* »

Nous le verrons mieux en parlant prochainement de la surnaturalité des vertus infuses, morales et théologales et des dons du Saint-Esprit.

Fr. RÉG. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) *Discours sur l'Hist. univers.*, 2e part., c. 19.

Les dons du Saint-Esprit

Veni, pater pauperum,
Veni, dator munerum,
Veni, lumen cordium!
(Liturgie)

Les auteurs mystiques qui dépassent tant soit peu les limites de la psychologie expérimentale et hasardent quelques mots d'explication, sont d'accord pour en appeler aux dons du Saint-Esprit, comme aux principes formels de la contemplation.

Mais qu'est-ce à dire? Qu'entendre par les dons du Saint-Esprit? Est-ce un mot tout simplement, ou ce mot couvre-t-il une réalité?

Ce qui a mérité, dans le langage chrétien, de se voir attribuer, entre tous les dons de Dieu dont nous sommes pétris et dont nous vivons corporellement, spirituellement, surnaturellement, le nom de « dons » par excellence, *Les dons du Saint-Esprit*, n'est pas une idée vaine.

Si aucune définition solennelle ne porta jamais sur cette matière, nous avons du moins l'enseignement courant du magistère ordinaire de l'Église qui ne laisse place à aucun doute. Pas un catéchisme qui ne parle de ces dons. Toute la catholicité au jour de la Pentecôte chante à l'Esprit-Saint : « Donne à tes fidèles, qui se confient en toi, le sacré septenaire ». Et dans l'hymne *Veni Creator Spiritus*, la Troisième Personne de la Trinité est appelée : *Tu septiformis munere*. Toi dont les dons sont de sept sortes. » La

liste en est dressée dans le texte d'Isaïe traduit suivant la Vulgate (xi, 1-3) : « Un rameau sortira de la racine de Jessé, et sur lui reposera l'esprit du Seigneur ; l'esprit de sagesse et d'intelligence, l'esprit de conseil et de force, l'esprit de science et de piété ; et l'esprit de crainte du Seigneur le remplira. » Il s'agit du Messie dans cette prophétie. Mais n'est-ce pas de la plénitude du Christ que nous avons tous reçu ? Quoi qu'il en soit, de bonne heure la tradition chrétienne a détaillé suivant les termes de cette formule ses précieuses données, soit les promesses de Jésus que nous a rapportées saint Jean (1), soit les affirmations de saint Paul en ses épîtres (2), et le reste qui n'a pas été écrit, mais vécu néanmoins dès les commencements, touchant le don que le Saint-Esprit fait de lui-même aux âmes, et son activité toujours en éveil, ses initiatives lumineuses et réconfortantes pour promouvoir leur perfection et assurer leur salut.

Ainsi la réalité des dons du Saint-Esprit s'impose à nous. Reste à savoir en quoi précisément elle consiste. Demandons-le à saint Thomas.

La réponse du Docteur angélique peut tenir en quelques mots. Les dons du Saint-Esprit sont des habitudes distinctes des vertus, et d'un genre tout différent, ce sont dans notre âme comme des *souplesses permanentes* qui nous permettent d'appeler, d'accueillir aisément et de suivre avec facilité les *instincts divins* qui nous viennent en aide transitoirement (IIª IIªᵉ, q. 68).

Commençons par étudier ces instincts divins et voyons quelle est leur raison d'être.

(1) Joan., xiv, 16, 17, 26 ; xvi, 13, 14.

(2) Rom. viii ; I Cor. ii, 12 ; xii ; II Cor. iii ; Gal. iii, 5 ; iv, 6 ; v, 18, 22, 25 ; Éph. i, 13, 17 ; iii, 16 ; iv, 30 ; v, 18 ; I Thess. iv, 8 ; II Tim. i, 7, 14...

§ I. — Il faut que des instincts divins nous viennent en aide transitoirement.

C'est une chose bien connue que notre raison se crée peu à peu dans notre organisme psychologique, à mesure que notre éducation s'opère, des habitudes de toutes sortes, suivant lesquelles nous agissons avec une facilité et une promptitude, une vigueur et une compétence toujours grandissantes. Grâce à ces habitudes, nos puissances d'agir sont élevées progressivement à leur maximum et s'épanouissent tout naturellement en actes parfaits ; ainsi le fruit mûr tombe de l'arbre, ainsi l'eau s'épanche du vase qui déborde.

Par exemple, le savant aperçoit d'un coup d'œil une conclusion que son jeune disciple recherchait en vain. Le maître ouvrier achève en un tour de main l'œuvre que son apprenti n'arrivait pas à édifier. L'homme prudent trouve d'instinct l'acte qu'il convient d'accomplir en telles circonstances données.

Mais supposons que l'on s'abandonne au seul courant de l'habitude, que l'on suive la pente routinière, sans que la raison intervienne pour surveiller et diriger, rectifier ou renforcer au besoin l'action humaine, on pourra sans doute produire encore des œuvres bonnes ; mais inévitablement il y aura tôt ou tard des erreurs et des fautes. En tout cas, c'est le progrès soudainement arrêté.

Et cela arrive. Chez la plupart, quand vient un certain âge, la raison perd peu à peu de sa vigueur et de son éveil. L'homme ne fait plus l'effort de penser sa vie au fur et à mesure, et les facultés se déclanchent machinalement pour produire les actes coutumiers.

D'ailleurs il ne manque pas de gens qui sont tels toute leur existence. En vertu de leur hérédité et de leur milieu, beaucoup plus que par énergie intérieure, ils ont acquis des penchants dont ils ne sont pas les vrais maîtres et que leur raison ne domine pas. Elle ne peut que s'insinuer en

ces formes d'agir, et pour autant en faire sortir des actes humains dont elle prend la responsabilité. Mais quant à susciter des progrès, quant à agir autrement lorsque les circonstances sont autres, quant à trouver la solution d'un problème nouveau qui se pose soudain, il n'y faut pas compter malheureusement.

Quoi qu'il en soit de ces impairs, reconnaissons du moins, après les avoir constatés, qu'ils sont accidentels dans l'humanité. L'accident nous guette sans cesse, je l'avoue. Il peut même arriver qu'il devienne un obstacle permanent chez tel individu donné. Toutefois, peu importe *pour l'instant*. Il reste que l'homme comme tel, l'homme parce qu'il est homme, possède en permanence la raison à la tête de son agir, et que celle-ci se trouve en mesure d'obvier aux défaillances du mécanisme d'habitudes qu'elle s'est créé, de le gouverner, de l'adapter, d'accroître sa vigueur. Parfois même, à certains moments critiques, en des circonstances inattendues auxquelles rien n'avait préparé, elle pourra entrer en scène directement par un de ces jugements spontanés qu'on nomme d'ordinaire un éclair de bon sens, parfois un trait de génie, suivant l'importance. Mais, en tout cas, phénomène naturel chez un homme normal, chez un homme parfaitement homme. Telle se présente à nous la psychologie naturelle.

Comparons-lui notre psychologie surnaturelle. Là aussi nous possédons tout un organisme d'habitudes qui surélèvent notre âme et nos facultés humaines pour les rendre capables d'accomplir des œuvres bonnes et méritoires pour la vie éternelle. Nous avons nommé la grâce sanctifiante, la foi, l'espérance et la charité, la prudence, la justice, la force, la tempérance... Mais elles sont en nous à la façon dont se trouvent, dans les pauvres gens auxquels je faisais allusion naguère, leurs habitudes naturelles, c'est-à-dire imparfaitement. Comme à eux, tout cela nous a été donné du dehors. Le principe en est séparé de nous. On se rappelle que saint Thomas l'a prouvé en réfutant Pierre

Lombard (1). Il s'ensuit que nous n'avons pas la maîtrise pleine de cet organisme surnaturel. Certes, il ne nous est pas impossible pour autant de produire de bonnes œuvres. Mais si nous en étions réduits à ces moyens, ce serait la condamnation à une vie banale, pareille, en son genre, à celle de l'enfant qui, n'étant pas encore en complète possession de sa raison, ne peut guère que reproduire ce qu'il a vu faire. Bien plus, les défaillances seraient inévitables tôt ou tard ; l'enfant est incapable de se tirer d'affaire en toutes circonstances : ainsi de nous.

J'insiste sur la comparaison, car elle est juste et projette beaucoup de lumière sur l'objet de notre étude. Oui, nous sommes essentiellement des enfants dans l'ordre surnaturel, et nous le resterons jusqu'à la fin de la vie terrestre, c'est-à-dire tant que nous ne serons conduits que par les lumières imparfaites de la foi. Nous ne savons ni ne pouvons *tout* ce qu'il faudrait pour vivre d'une façon digne de notre vocation supérieure.

Est-il possible que le Saint-Esprit nous ait mis et laissés en cet état ? L'organisme surnaturel sera-t-il donc inférieur en son ordre, *essentiellement* inférieur à l'organisme naturel ? Peut-on admettre que Dieu lance dans une vie un être qu'il n'a pas suffisamment armé pour la vivre ? Non, évidemment. Il est vrai qu'il a bien fallu, pour respecter la transcendance divine en même temps que pour sauvegarder l'immanence nécessaire de notre mouvement vital, ne reconnaître dans notre âme que des principes dérivés d'action surnaturelle. Mais enfin le principe créateur de cet organisme, le Saint-Esprit en personne n'en est pas moins tout proche, nous l'avons démontré. Il faut qu'il intervienne. Sa sagesse l'y oblige en même temps que son amour (2). Sans cela son œuvre serait imparfaite et manquée. Puisqu'il est, Lui et Lui seul, le principe créateur

(1) Cf. art. *L'Hôte divin*.

(2) En même temps que son amour : pour le développement de cette idée, voir les belles méditations de S. Thomas, IV Gent. c. 21 et 22.

de notre organisme surnaturel, il veillera à son fonctionnement et nous viendra en aide au besoin.

En somme, il fera comme ces parents qui, n'ayant pu inculquer pleinement à leur petit enfant les principes de la science et du savoir-vivre, lui soufflent au besoin l'idée qui lui manque et les actes qu'il convient d'accomplir, — ils l'inspirent. Parlant de l'enfant qui n'est pas arrivé au complet usage de la raison, saint Thomas nous dit, en effet, que d'ici là il demeure sous le gouvernement de ses père et mère, parce qu'il fait en quelque sorte partie d'eux-mêmes. Tout d'abord l'enfant ne se distingue même pas corporellement de ceux qui l'engendrent ; nous parlons de ce temps où il est contenu dans les entrailles maternelles. Mais ensuite, jusqu'à ce qu'il entre en possession de son libre arbitre, l'enfant demeure comme enveloppé des soins de ses parents, ainsi que dans des entrailles spirituelles, « sicut sub quodam spirituali utero » (1). Voilà bien notre état vis-à-vis de Dieu dans l'ordre surnaturel ; nous sommes très heureusement à la merci de son gouvernement, enveloppés de ses prévenances et de ses secours, portés dans les « entrailles de sa miséricorde ». Aussi est-ce bien à propos que saint Thomas cite le mot de saint Paul : « Qui Spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei » (Ia IIae, q. 68, a. 2).

Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, ceux-là sont fils de Dieu...

« Et de plus ils sont héritiers », ajoute saint Thomas avec l'Apôtre ; et cela lui suggère une autre parole de l'Écriture et une autre comparaison pour exprimer la même vivante réalité. Il est dit dans le psaume 142 : « Mon Dieu, que ton Esprit bon me conduise dans la terre promise. » Nul ne peut parvenir à cet héritage de la terre des bienheureux, s'il n'est mû et conduit par l'Esprit-Saint. Nous sommes les citoyens du ciel, dit saint Paul (Phil. III, 20). Tandis que nous sommes dans la vie corporelle, nous

(1) IIa IIae, q. 10, a. 12.

voyageons loin du Seigneur (II Cor., v, 6). Mais ce terme de notre voyage ne nous est connu qu'obscurément. Nous n'avons pour nous guider qu'une carte assez énigmatique. Heureusement, Celui qui sait parfaitement le chemin et le but, l'Auteur de notre foi, est près de nous, ou plutôt il est en nous ; mieux encore nous sommes en Lui, portés dans ses bras puissants. Nous laissant d'ordinaire faire nos pas tâtonnants, à la mesure de nos faibles lumières, il nous soulève quand nous heurterions la pierre du chemin ; ou même il nous porte, quand tel est son bon plaisir que nous avancions à grands pas. Il ne nous donne pas sa propre lumière, puisque c'est chose impossible ici-bas. Nous avons vu que le Saint-Esprit ne peut être notre amour. Il y a plus d'inconvénients encore à ce qu'il soit notre lumière. Ce serait nous transporter d'un bond au terme du pèlerinage et nous faire participer au spectacle et au repos de la patrie céleste. Mais ses interventions n'en sont pas moins l'expression de sa propre vie intellectuelle, reçue en nous à la façon d'un instinct mystérieux.

Comment faut-il comprendre ces paroles : « Quicumque Spiritu Dei aguntur » ? se demande saint Thomas, en son commentaire de l'épître aux Romains. Et il les explique ainsi : « Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu », cela veut dire ceux qui sont gouvernés par Lui comme par un conducteur, un directeur. Cette œuvre-là, l'Esprit l'accomplit en nous par des illuminations intérieures qui nous donnent de connaître ce que nous devons faire : « Que ton Esprit me conduise ! » dit le psaume. Mais celui que l'on conduit, n'agit pas de lui-même. Par conséquent, non seulement l'homme spirituel est instruit par l'Esprit-Saint sur la conduite à tenir, mais son cœur même est mû par l'Esprit-Saint. Dès lors il y a encore autre chose à comprendre dans ces paroles *Tous ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu*. On dit que des êtres sont menés, lorsqu'ils sont mus par quelque instinct supérieur. C'est ainsi que l'on dit des animaux non qu'ils agissent mais qu'ils sont menés. Car ils sont mus par la poussée de la nature et n'agissent pas

de leur propre mouvement. Ainsi de l'homme spirituel ; ce n'est pas principalement du mouvement de sa propre volonté, mais par l'instinct de l'Esprit-Saint qu'il est incliné à l'action, selon qu'il est écrit : « Le Christ fut poussé par l'Esprit dans le désert » (Luc, IV, 1). Néanmoins les hommes spirituels ne sont pas, pour autant, dépourvus de l'opération de leur volonté et de leur libre arbitre, car l'Esprit-Saint cause précisément en eux le mouvement de la volonté et du libre arbitre, suivant ces paroles : « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire » (Phil. II).

La pensée de saint Thomas est bien claire. Et dès maintenant nous sommes en droit de tirer cette conclusion : Outre le concours divin absolument nécessaire à l'acte de toute cause seconde et grâce auquel nos facultés humaines surnaturalisées peuvent produire des actes conformes à leur puissance d'agir (1), l'Esprit-Saint en raison de spéciales difficultés, ou en vertu d'une dilection spéciale, accorde parfois, de temps en temps, des motions extraordinaires, c'est-à-dire des suggestions et des inspirations d'un ordre à part, supérieures à ce que demande la mise en branle de nos habitudes imparfaites, bien qu'elles soient très conformes aux besoins de l'âme et à la bonté divine (2), des instincts divins qui opèrent en nous sans que nous ayons part à la détermination qui nous met en activité, mais non sans que nous agissions vitalement et avec le plénier consentement de notre volonté, car la motion de l'Esprit-Saint est éminemment suave en même temps que souverainement efficace. Elle ne supprime pas notre liberté, elle fait notre acte libre.

Ces grâces ont un nom dans le langage théologique. Tandis qu'on appelle grâces actuelles coopérantes le con-

(1) Iª IIᵃᵉ, q. 109, a. 9, c. et ad 1, avec le commentaire de Cajétan.

(2) *Ibid.* à partir de : « secunda ratione speciali ». — Ce texte rejoint évidemment la question 68, a. 2, c. et ad 3, et plus encore les articles ultérieurs où l'angélique Docteur montre la nécessité de chaque don en particulier, par ex. don de conseil, IIª IIᵃᵉ, q. 52, a. 1, don de force, IIª IIᵃᵉ, q. 139, a. 1.

cours ordinaire dont nous parlions tout à l'heure, celles-ci se nomment *grâces opérantes*. « Lorsque pour produire un effet, dit saint Thomas (Ia IIae, q. 111, a. 2), notre âme a été mue sans s'être mue elle-même, Dieu seul ayant été cause de son mouvement, l'œuvre est attribuée à Dieu : c'est la grâce opérante. Mais lorsque notre âme se meut et est mue tout ensemble, l'œuvre accomplie revient à notre âme en même temps qu'à Dieu : c'est la grâce coopérante (1). »

Je n'insiste pas davantage pour le moment, car j'aurai à y revenir quand il faudra définir cet instinct divin particulier, cette grâce opérante spéciale qui fait le contemplatif.

D. JORET, O. P.

(1) L'identification entre l'instinct des dons et la grâce opérante ressort clairement du rapprochement des articles de saint Thomas. Font expressément cette identification le *Card. Billot* (De virtutibus infusis, p. 178), le *P. Del Prado* (De gratia et lib. arbitrio, t. I, p. 237 ; t. II, p. 225), le *P. Gardeil* (Dict. de Théol. Vacant-Mangenot, *Dons*, col. 1775), etc.

Mais il ne faut pas confondre grâce opérante et grâce purement excitante. Celle-ci n'épuise pas toute la compréhensien de celle-là. Entre autres différences, la grâce simplement excitante prévient l'œuvre de notre libre arbitre, tandis que la grâce opérante peut aller jusqu'à l'achèvement de notre acte libre.

Le premier moyen d'apostolat

La charité envers le prochain est une vertu surnaturelle et théologale, c'est-à-dire une de ces vertus supérieures qui regardent Dieu directement. « L'amour dont nous aimons le prochain, dit saint Thomas, est de la même espèce que celui dont nous aimons Dieu » (1). C'est pourquoi nous ne sommes point libres d'aimer ou de ne pas aimer le prochain. Notre-Seigneur en a fait une obligation absolue : « Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres, comme moi-même je vous ai aimés... Je vous ai posés afin que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure » (2). La charité fraternelle est le signe propre des chrétiens : « On reconnaitra que vous êtes à Moi, si vous vous aimez mutuellement » (Jean, XIII, 35).

Le Père éternel disait à sainte Catherine de Sienne : « Dès que l'âme m'aime, elle aime le prochain : sinon son amour n'est pas véritable, car mon amour et l'amour du prochain ne font qu'un. Plus une âme m'aime, plus elle aime le prochain » (3). Cette union de l'amour de Dieu et du prochain est

(1) *Sum. Th.*, 2ª 2ªe, q. 25, a. 1.
(2) Jean, XV, 12, 16.
(3) *Dialogue*, VII, 5.

si étroite que saint Paul va jusqu'à dire : « Celui qui aime son prochain a accompli la loi » (Rom. XIII, 8). Et saint Jean : « Nous connaissons que nous sommes passés de la mort à la vie parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort » (I Jean, III, 14).

Le zèle pour la sanctification des âmes est un fruit immédiat de l'union divine. C'est le caractère du bien de se communiquer. Dès qu'il existe, le Bien infini se donne dans la personne du Fils et du Saint-Esprit, et finit même par déborder dans la création. Aussi lorsqu'une créature participe à cette divine Bonté, elle éprouve aussitôt le besoin de la communiquer aux autres ; plus elle la possède, plus elle veut la donner ; plus Dieu est en elle, plus elle est poussée à communiquer Dieu (1). C'est la loi qui régit l'illumination mutuelle des anges : parce qu'ils possèdent Dieu davantage, les anges des hiérarchies supérieures se hâtent de communiquer leurs lumières aux anges inférieurs.

Ainsi pour les saints : autant ils connaissent et aiment Dieu, autant ils sont pressés de communiquer à leurs frères leurs lumières et leur amour ; si bien qu'il est parfaitement légitime de juger de l'état intérieur d'une âme sur son zèle pour la sanctification du prochain. Le chrétien ne saurait trop aimer les âmes, ni trop se dévouer pour elles. « Mon plus grand bonheur serait de mourir pour quelqu'un », disait sainte Catherine de Sienne qui ne cessa d'exciter ses disciples à un apostolat incessant : « Nourrissez-vous d'âmes », aimait-elle à leur redire.

Encore faut-il que le zèle chrétien soit ordonné.

Nous nous agitons trop, et nous ne prions pas assez. Il se fait actuellement un gaspillage de vie et dévouement. Non pas, certes, que l'on puisse jamais trop faire pour le salut des âmes ; mais notre activité ne se déploie pas selon les règles surnaturelles : règles fondamentales que l'on ne peut méconnaître en vain. Beaucoup de ceux qui exercent le saint ministère ou dirigent les œuvres de charité spirituelle, s'épuisent en une

(1) Cf. *S. Thom.* Sum. Theol. I, q. 106, a. 4.

fébrile activité, à peine féconde en résultats surnaturels parce qu'elle manque de recueillement et d'oraison. Certes, il se fait du bien, beaucoup de bien. Personne cependant ne songe à nier que tant de dévouement devrait porter plus de fruit et que les œuvres chrétiennes ne produisent pas ce qu'on serait en droit d'en attendre.

Pourquoi ?

Parce que nous ne prions pas assez.

Nous souffrons d'une confiance excessive aux moyens humains et de la négligence des moyens surnaturels.

Ce n'est pas ainsi que le Christ Jésus a travaillé à la sanctification des hommes. Avant de se livrer au ministère de la parole, il a commencé par employer trente ans à la prière. Il est vrai, sa prière était d'abord une adoration de son Père ; mais, tout de suite après, elle était une supplication pour nous. Elle a rempli sa vie cachée, elle a été le fond secret de sa vie publique à laquelle elle a servi, en quelque sorte, de conclusion, puisque les dernières paroles de Jésus, après la Cène, ont été une prière pour obtenir notre sanctification : « Père saint, je vous prie pour ceux que vous m'avez donnés... sanctifiez-les dans la vérité... que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux » (Jean, XVII.) Cette même supplication occupe en partie sa vie céleste, car saint Paul nous dit qu'au ciel le Christ est « toujours vivant pour intercéder en notre faveur ». (Hebr. VII, 25).

L'âme qui a le sens du véritable apostolat commence par la prière en laquelle elle espère plus qu'en tout le reste. Elle prie beaucoup. Avant de parler aux hommes de Dieu, elle parle à Dieu des hommes. Elle sait que l'apostolat chrétien n'a pas de plus redoutable ennemi que cette activité exagérée qui fait négliger les exercices religieux sous prétexte de charité. Elle sait que l'apostolat sans oraison est non seulement inutile, mais peut même devenir nuisible à celui qui l'exerce (1). Elle sait que seul convertit les âmes le prêtre, ou l'apôtre, qui fait

(1) Saint Bernard disait : « Maledicta occupatio quae te retrahit a Deo : Il est maudit, le travail qui t'éloigne de Dieu. »

de longues oraisons et que les autres ne produisent que du bruit. Elle s'applique au salut des âmes d'après cette parole du Vénérable Louis de Blois, résumé de l'enseignement des saints sur ce sujet : « Ceux qui sont unis à Dieu et Lui donnent plein pouvoir d'opérer, en eux et par eux, tout ce qu'il Lui plaît, apportent plus de profit à l'Église et au salut des hommes en une heure que les autres, quoi qu'ils fassent, en plusieurs années. »

C'est véritablement un malheur pour l'apostolat catholique que plusieurs de ceux qui en ont assumé la charge se laissent emporter dans le tourbillon de l'action extérieure jusqu'à faire passer dans leur estime et dans leur conduite l'action avant la contemplation. « Des œuvres d'abord ! disent-ils. Des œuvres ! » — Et la prière ? Aurait-elle cessé d'être l'indispensable fondement de l'activité chrétienne ? « Quand donc comprendra-t-on, s'écriait Lucie Goyau, qu'une heure de vie intérieure intense, renfermée dans les bornes d'une étroite cellule, a quelque chose de plus décisif pour l'humanité que le gain de telle ou telle bataille sur l'un des plus vastes champs du globe ? » (1)

Les saints ont porté la puissance de l'action catholique jusqu'aux extrêmes limites : qui aurait la fatuité d'espérer *agir* plus qu'un Dominique, un Vincent Ferrier, un François-Xavier, un Vincent de Paul ? Or qu'on étudie leur vie : ces hommes dont l'influence apostolique remua des peuples entiers ont donné des heures bien plus longues à la prière qu'à l'action extérieure. Ces grands *actifs* ont commencé par être, tous, de profonds contemplatifs.

Ils nous ont même dit ce qu'ils pensaient de l'action chrétienne non préparée par de longues et ferventes oraisons : « Certains, dit saint Jean de la Croix, donnent leur préférence

(1) *Lucie Félix-Faure-Goyau*. Journal. Dans le *Corresp*. 25 nov. 1913. — *Donoso Cortès* disait pareillement : « Je crois que ceux qui prient font plus pour le monde que ceux qui combattent. Et si le monde va de mal en pis, c'est qu'il y a plus de batailles que de prières. Si nous pouvions pénétrer dans les secrets de Dieu et de l'histoire, je tiens pour certain que nous serions saisis d'admiration devant les effets de la prière, même dans les choses humaines » (*Lettres et Discours*).

à l'activité et s'imaginent pouvoir conquérir le monde par leurs prédications et leurs œuvres extérieures. Eh bien, qu'ils réfléchissent à ceci : ils rendraient beaucoup plus de services à l'Église, eux-mêmes deviendraient beaucoup plus agréables à Dieu (et je laisse de côté le bon exemple qu'ils donneraient), s'ils employaient, ne fût-ce que la moitié du temps qu'ils dépensent ainsi, pour se tenir en oraison devant Dieu... Car alors ils feraient certainement plus avec moins de travail, et plus par une œuvre que par mille, grâce au mérite de leur oraison et aux forces spirituelles qui leur en reviendraient. Agir autrement, c'est marteler, faire un peu plus que rien, parfois absolument rien et même du mal. Extérieurement leur activité paraîtra réaliser quelque chose, mais en substance ce sera du néant, tant il est vrai qu'une œuvre n'est bonne qu'avec la vertu de Dieu... Ceux qui ne veulent que les œuvres actives qui attirent le regard et excitent l'admiration, ne comprennent rien à la source, au principe mystérieux, qui fertilise et produit l'abondance des fruits (1). »

O vous donc qui brûlez du zèle de la gloire de Dieu, ô prêtres, catéchistes, directeurs de patronage, maîtres d'école, pères de famille, vous tous qu'anime la sainte ambition d'instruire et d'élever les âmes, commencez par prier, par vous plonger dans l'oraison. Vous agirez ensuite : votre activité sera et plus aisée et plus féconde. « Celui qui demeure en Moi et en qui je demeure, vous dit Notre-Seigneur, porte beaucoup de fruit ; séparés de Moi, vous ne pouvez rien faire » (Jean, xv, 5). On ne poursuit pas un but surnaturel avec les mêmes moyens qu'une œuvre humaine. Puisque vous voulez être utiles aux âmes confiées à votre zèle, commencez par offrir à Dieu en leur faveur une prière. Non pas une prière quelconque, mais celle que décrit la bienheureuse Angèle de Foligno : « Cette prière ardente, pure, continuelle, fille des entrailles ; cette prière humble et violente ;... cette prière qui ne sort pas seulement des lèvres, mais de l'esprit et du cœur et de toutes les puissances de l'âme et de tous les sens du corps ; cette prière pleine

(1) *Cant. Spirit.*, Str. 29.

d'immenses désirs... cette prière qu'on arrache de ses entrailles en les déchirant, et si puissante auprès de Dieu (1). »

Tel est le premier apostolat que Dieu attend de ceux qui ont charge d'âmes.

Lorsque le Père céleste faisait appel à sainte Catherine de Sienne pour qu'elle aidât sa miséricorde à sauver le monde, ce n'est pas précisément à l'action extérieure qu'Il poussait l'ardente vierge : Il lui demandait pour les pécheurs « des cris et des gémissements... de doux et ardents désirs qui me fassent violence... une faim et une soif dévorante du salut des âmes... des prières qui s'étendent au monde entier... Je veux que tu ne te lasses pas de désirer et de demander, que ta voix ne cesse jamais de crier vers Moi, car je veux faire miséricorde au monde » (2).

L'admirable vierge répondait en passant ses jours et ses nuits à intercéder pour les pécheurs ; comprenant que plus son désir était ardent, plus impérieuse sa prière, et plus elle donnait de joie à Dieu qui aime cette violence, elle se répandait en supplications d'une hardiesse que seul donne l'amour : « O mon Seigneur, je ne quitterai pas vos pieds tant qu'il ne vous plaira pas de faire ce que je veux. Je veux que vous me promettiez pour tous ceux que j'aime la vie éternelle ». Et exigeant un gage, elle étendait la main : « Mon Seigneur, mettez votre main dans la mienne. Oui, je veux une preuve que vous m'accordez ce que je demande (3). »

Aussi le Pape dût-il la faire accompagner partout de trois religieux qui avaient charge d'entendre la confession des innombrables pécheurs qu'elle ramenait à Dieu.

C'est d'abord et surtout par la prière que l'humble fille du teinturier de Sienne fut l'un des plus puissants soutiens de l'Église en son siècle. Et c'est également vrai de tous les saints.

Nous ne serons utiles aux âmes qu'en agissant de même.

M.-V. Bernadot, O. P.

(1) *Livre des visions,* passim.
(2) *Dialogue,* passim.
(3) Cf. les captivants chapitres de la *Légende* où le B. Raymond de Capoue raconte les conquêtes de la prière de Catherine.

Un chapitre du « De divinis Moribus » attribué à Saint Thomas d'Aquin

I

Dieu est patient.

Texte

Voici en Dieu une autre perfection, et c'est une autre de ses mœurs. En vain sa créature s'acharne à l'offenser, à le mépriser. Jamais Dieu n'en vient à haïr, dans cette créature, la nature elle-même. Il continue de l'aimer vraiment. S'il déteste en elle le mal, il ne cesse pas de vouloir son bien avec ferveur. Sans même qu'elle ait à les demander, il la pourvoit des biens temporels nécessaires, et si seulement elle les désire, des biens spirituels. Par son ordre « le soleil se lève sur les bons et sur les méchants ; aux justes et aux pécheurs il donne la pluie » (Matthieu, v, 45).

*
* *

Nous devons, nous aussi, tendre à cette perfection. Qu'un homme nous blesse et nous porte préjudice tant qu'il voudra ! Jamais nous ne devons haïr en lui sa nature même. Nous devons, au contraire, lui souhaiter tout le bien possible. Et s'il arrive que, dans le besoin, il attende de nous quelque secours corporel ou spirituel, même considérable, nous devons sans retard le lui procurer.

En Dieu la haine aussi est parfaite. Son exemple nous trace la conduite à suivre. Jamais nous n'étendrons à ses vices l'amour

que nous devons avoir pour l'homme, ni à l'homme la haine que devons éprouver pour ses vices. Nous aimerons la nature, nous détesterons les vices.

Commentaire

Dieu aime le bien en toute créature, même chez ses ennemis. « En vain sa créature s'acharne à l'offenser, à le mépriser. Jamais Dieu n'en vient à haïr, dans cette créature, la nature elle-même », qui subsiste en dépit du mal et du péché, et qui est bonne, étant son œuvre. Il continue de l'aimer et avec elle la personne elle-même qui la possède. Il lui conserve l'existence. Spontanément et sans même qu'elle ait à les demander, il la pourvoit des biens naturels qui lui sont nécessaires. Par son ordre, « le soleil se lève sur les bons et les méchants ; aux justes et aux pécheurs il donne la pluie ». Cela est si vrai, cela va si loin que nous trouvons moyen parfois de nous en scandaliser. Mais notre Père ne s'en tient pas là. Pourvu seulement qu'ils en aient le désir, il rend à ses ennemis, avec son amitié, les biens spirituels dont ils se sont eux-mêmes dépouillés. « O Dieu, tu ne dédaignes pas un cœur brisé et contrit ». (Ps. L, 19). Ce désir, il met d'ailleurs tous ses soins à le former dans leur cœur, en continuant de leur prodiguer les secours et les grâces opportunes. Il reste vraiment pour eux Celui que saint Paul appelle : « Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés » (I Tim. II, 4), même ses ennemis.

C'est une émouvante merveille ! A l'égard de ceux qui l'offensent et l'insultent, lui leur Père, à l'égard de ceux même qui, de tout leur pauvre cœur égaré et perverti, le haïssent et le renient, Dieu maintient, indéfectibles, la rectitude de son jugement, l'équité de son amour et de sa haine. Du même mouvement droit et franc, il aime le pécheur et déteste son péché. Et cet amour qui persiste, c'est toujours le même amour secourable et généreux, ainsi qu'il sied à l'amour de Dieu.

Mais derrière cette rectitude et cette équité inaltérables du jugement et du cœur de Dieu, qu'y a-t-il ? Il y a, comme une sauvegarde ou plutôt comme une suprême consécration, il y a la patience de Dieu. « Dieu est patient. » Nous comprendrons mieux cette perfection de Dieu qu'est la patience en définissant son rôle dans notre âme à nous.

* * *

« Nous devons, nous aussi, tendre à cette perfection. Qu'un homme nous blesse et nous porte préjudice tant qu'il voudra ! Jamais nous n'étendrons à ses vices l'amour que nous devons avoir pour l'homme, ni à l'homme la haine que nous devons éprouver pour ses vices. Nous aimerons la nature, nous détesterons les vices. »

Oui ; mais pour nous cela ne va pas tout seul. Cette rectitude de jugement, cette équité dans l'amour et la haine que la raison et l'exemple de notre Père nous recommandent, voici que notre sensibilité travaille à l'abolir. « Qu'un homme nous blesse et nous porte préjudice »... qu'arrive-t-il ? Il arrive que nous en souffrons. Notre sensibilité blessée s'attriste ; c'est notre premier mouvement. La colère est le second, révolte et vive réaction de notre sensibilité contre le mal qui nous blesse et la personne qui nous fait souffrir. Puis la haine surgit et l'appétit de vengeance. Toute cette tempête, accrue du tumulte de nos imaginations, enveloppe, assaille notre raison et notre volonté elles-mêmes qui se trouvent dès lors en grand péril de perdre et le sang-froid nécessaire et leur juste liberté. Entraînées dans cette réaction violente et aveugle de la sensibilité, la raison risque de condamner en bloc l'homme qui nous a offensés et ses vices ; la volonté risque de haïr tout ensemble le pécheur lui-même et son péché. Haine et vengeance ! clame la sensibilité en révolte. Haine et vengeance ! répondent souvent, sans examen ni distinction aucune, la raison et la volonté.

*
* *

C'est ici qu'intervient la vertu morale surnaturelle de patience. Elle intervient pour modérer, dans notre sensibilité, cette tristesse de l'injure subie, du préjudice infligé, du mal dont elle souffre. En modérant cette tristesse initiale, elle contribue à modérer du même coup tout le reste, ces mouvements violents qui prennent en elle leur origine : colère, haine, appétit de vengeance.

A propos de la parole de saint Jacques (I, 4) : « La patience fait œuvre parfaite », saint Thomas montre bien le rôle décisif de cette vertu : « La patience est dite faire œuvre parfaite en ce qui regarde le support de l'adversité. L'adversité produit en premier lieu la tristesse que modère la patience ; en second lieu, la colère que modère la douceur : en troisième lieu, la haine que la charité abolit ; en quatrième lieu, l'injuste vengeance que prohibe la justice. Or l'œuvre la plus parfaite, c'est de supprimer le principe même. » (*Somme Théol.*, IIa IIae, qu. 136, a. 2, ad 1.) Et c'est ce que fait la patience.

Elle protège et affermit ainsi la liberté de notre raison et de notre volonté. Nous demeurons capables, grâce à son intervention opportune, de distinguer entre la nature et ses vices, entre le pécheur et son péché, et de porter un jugement équitable. Notre volonté, tout en détestant ce qui doit l'être, va continuer d'aimer ce qui le mérite. Ainsi se vérifie la parole de Jésus : « Par la patience vous posséderez vos âmes » (Luc, XXI, 19). Vous assurerez la liberté de votre esprit, l'équité de votre cœur.

En Dieu la patience n'a point de combats à livrer, elle n'a point de tempêtes à apaiser. Elle est une modération native, une liberté parfaite, une équité divine dans l'amour et la haine.

*
* *

A la lumière des explications qui précèdent, relisons les paroles de Jésus en saint Matthieu, V, 43 : « Vous avez

appris qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez les fils de votre Père céleste ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons et descendre sa pluie sur les justes et sur les injustes. Si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense méritez-vous ? Les publicains n'en font-ils pas autant ? Et si vous ne saluez que vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. »

Cela veut dire : Soyez parfaits comme votre Père dans la patience, pour l'être comme Lui dans l'amour et dans la haine.

« La patience est la moelle de la charité », aimait à dire sainte Catherine de Sienne. Elle est la moitié, très humble mais bien belle et nécessaire, de l'amour en nos pauvres âmes humaines.

II

Dieu prend soin des créatures.

Texte

C'est en Dieu l'une de ses mœurs de prendre soin de toutes ses créatures, des petites comme des grandes, de tout ce qui marche, de tout ce qui nage, de tout ce qui vole et des passereaux eux-mêmes. Ces passereaux, on en a deux pour un sou et pas un d'entre eux n'est en oubli devant Dieu. Pour tout ce qui rampe, petit et grand, c'est la même chose. Il conserve la vie à tout cela. Il ne cesse pas de subvenir à tous les besoins. Il prend soin des quatre éléments et de tout ce à quoi ils donnent origine et accroissement, qu'il s'agisse de végétaux, comme les plantes et les arbres, ou d'animaux.

Il prend soin des hommes surtout, qu'il a créés à son image et ressemblance, dont il a fait les membres de son cher Fils et les temples du Saint-Esprit. Il les a confiés à la garde les uns

des autres. Il les nourrit de la chair et du sang précieux de son Fils unique. Et, ce qui dépasse toutes les bornes, aux pécheurs ses ennemis, il donne les biens temporels en plus grande abondance qu'à ses amis eux-mêmes.

Il prend soin des âmes des morts. Les oblations des prêtres viennent porter remède à leurs maux, même s'il arrive que les prêtres eux-mêmes, en célébrant indignement, encourent leur propre condamnation. L'Église triomphante par ses désirs, l'Église militante par ses suffrages leur viennent en aide pareillement. S'il les fait en dehors de la charité, l'homme a beau multiplier ses prières, ses aumônes, ses jeûnes, ses pèlerinages, il n'arrive pas à effacer ses péchés personnels. Mais même dans ce cas, il est permis de croire que les âmes des morts, si elles l'ont mérité pendant leur vie, reçoivent de la bénignité de Dieu, lorsque ces œuvres sont offertes pour elles, l'adoucissement et la remise de leurs peines.

Il prend grand soin des anges aussi. Après les avoir créés en si haute béatitude, il les a conservés et les conserve indemnes de toute expérience du mal.

*
* *

Nous aussi, à l'exemple de Dieu, nous devons prendre soin de toute créature. Nous devons user de chacune d'elles selon l'ordre établi par Dieu pour qu'au jour du jugement nulle d'entre elles ne se lève pour accuser notre malice.

Nous devons avoir souci de tous les hommes. Nous devons prendre très à cœur leur avantage ou leur dommage. Nous devons les détourner de l'injustice et par nos désirs, nos prières, nos bons exemples, les affermir dans le Seigneur.

Nous devons prendre soin des âmes qui sont dans le purgatoire et, par des œuvres fréquentes de miséricorde, nous appliquer à adoucir leurs peines.

Nous devons avoir souci des anges et ne pas les priver, par notre fait, de l'honneur qu'ils retirent de nos progrès spirituels, puisque aussi bien ces progrès sont dus à leurs soins et protection. Mais, par-dessus toutes choses, nous devons avoir pour Dieu des soins empressés. Partout et toujours nous devons accomplir tout ce qui, de notre part, lui agrée le plus et à quoi il nous a plus particulièrement destinés.

Commentaire

Voici la louange directe de la Providence de Dieu et de son gouvernement du monde. Et combien large, combien magnifique, en sa sobriété rapide, se développe cette louange ! Pour louer Dieu si bien il faut plus que de l'admiration, il faut de l'amour, beaucoup d'amour. C'est le cœur de saint Thomas qui parle et non pas son esprit tout seul. Dilatons nous aussi notre cœur si nous voulons le comprendre et le suivre.

Touchant les règnes inférieurs de la création, la matière inerte, les végétaux et les animaux, le caractère le plus remarquable de la Providence divine, c'est son efficacité souveraine, son ampleur qui embrasse tout, qui n'oublie rien. Tout ce que Dieu a fait, il le conserve. Tout ce que Dieu a fait, il en prend soin. Qu'on relise, par exemple, le beau cantique à Dieu conservateur et créateur du monde qui figure au recueil des psaumes sous le numéro 103. En particulier, cette louange de la Providence divine qui le termine est magnifique et juste :

« Que tes œuvres sont donc nombreuses, Yahweh !
Tu les a toutes faites avec sagesse,
La terre est pleine de tes biens.
Voici la mer large et vaste :
En elle fourmillent, innombrables,
Des animaux, petits et grands,
En elle se promènent les navires,
Et le Léviathan que tu as fait pour se jouer dans les flots.
Tous attendent de toi
Que tu leur donnes leur nourriture au temps opportun.
Tu la leur donnes, et ils la reçoivent.
Tu ouvres la main, et ils se rassasient de tes biens.
Tu caches ta face, et ils sont dans l'épouvante.
Tu leur retires le souffle, ils expirent
Et retournent à leur poussière.
Tu envoies ton souffle, ils sont créés à nouveau
Et tu renouvelles la face de la terre. »

Cependant à l'égard de cette moitié inférieure de l'uni-

vers, la Providence de Dieu est une providence de créateur, simplement. Ces êtres qu'il a créés, il leur conserve l'existence, pourvoit à leurs besoins, les achemine à leur perfection normale. C'est aux groupes, d'ailleurs, aux espèces qu'il prend intérêt, plutôt qu'aux individus, qui n'ont pas de valeur absolue et durable.

Vis-à-vis des anges et des hommes, c'est tout autre chose. La providence de Dieu devient une providence paternelle. Et elle s'applique à chacun des anges, à chacun des hommes, comme à des personnes cette fois, et dont la moindre est de plus grande valeur et dignité que la création matérielle tout entière. De chacun des anges et de chacun des hommes, Dieu prend un soin paternel. A l'égard de ces deux grandes catégories de créatures spirituelles, ses conduites ne sont d'ailleurs pas identiques. Aux anges, il a voulu épargner toute expérience de la misère. En ce qui concerne les hommes au contraire, il a jugé bon qu'ils en fassent l'épreuve. Mais dans l'un et l'autre cas, il remplit son rôle paternel avec une miséricorde et une libéralité divines.

Saint Thomas ne rapporte ici que les grandes largesses communes de Dieu aux hommes, ses fils, sur la terre et au purgatoire. Mais que de marques particulières de sa bienveillance chacun de nous n'a-t-il pas reçues ! Nous avons expérimenté la vérité du mot de saint Pierre et qu'il est possible et sage de suivre son conseil : « Lui-même prend soin de chacun de vous. Déchargez-vous donc sur Lui de toutes vos sollicitudes » (I Petr. v, 7).

*
* *

Nous avons à imiter notre Père dans ce soin qu'il prend de toutes ses créatures. Nous avons, à notre rang, comme une providence universelle à exercer. Quelle est donc cette grandeur qui nous a été conférée ? Voici que notre cœur est large comme celui de Dieu et que nos bras fraternels entourent l'univers visible et invisible. Voici que nous sommes conviés à prendre soin de Dieu même.

Une solidarité nous lie à toute la création, de la pierre à l'ange. Elle impose à nos intentions une ampleur infinie, elle assure à nos actions une puissance illimitée de répercussion dont saint Thomas s'applique à nous faire prendre conscience. Dans son commentaire sur le quatrième livre des Sentences (Dist. 19, qu. 2, art. 2) il formule ainsi cette importante doctrine : « Dans une armée, remarque le Philosophe, il existe comme deux ordres distincts. Le premier résulte de la subordination de l'armée entière à son chef ; le second consiste dans la liaison des hommes entre eux... Cette liaison des particuliers s'affirme en ce que chacun d'eux assiste les autres dans la poursuite de son bien... » La providence que nous avons à exercer au bénéfice les uns des autres, c'est donc, entre créatures de Dieu, le devoir d'une entr'aide fraternelle.

Vis-à-vis des créatures inférieures, nous avons un premier devoir, qui est de n'user de chacune d'elles que selon l'ordre établi par Dieu. Nous en avons un second plus indéterminé, qui est de hâter par notre fidélité personnelle aux volontés divines, cette révélation des enfants de Dieu que la création entière attend avec un ardent désir. « La création, en effet, précise saint Paul, a été assujettie à la vanité, non de son plein gré mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la corruption pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu. Car nous savons que jusqu'à ce jour la création gémit et souffre les douleurs de l'enfantement » (Rom. VIII, 19-22). Déchue avec nous et par notre fait, la création entière se relève en nous et avec nous. Hâtons donc son relèvement glorieux en assurant le nôtre.

Vis-à-vis des hommes et principalement des chrétiens, nous trouvons dans saint Paul ce bel énoncé de nos devoirs. La diversité et l'inégalité des dons et des fonctions, qui nous sont souvent un scandale, risquent d'abolir en nous le sentiment de notre solidarité. L'Apôtre rétablit sur ce point la vérité : « Comme le corps est un, malgré qu'il ait plusieurs membres, et comme tous les membres du corps,

malgré leur nombre, ne forment qu'un seul corps, ainsi en est-il du Christ. Tous, en effet, nous avons été baptisés dans un seul Esprit pour former un seul corps, Juifs ou Grecs, esclaves ou libres, et nous avons été tous abreuvés du même Esprit. Le corps n'est donc pas un seul membre : il est formé de plusieurs. Si le pied disait : N'étant pas main, je ne suis pas du corps, en serait-il moins du corps pour cela ? Et si l'oreille disait : N'étant pas œil, je ne suis pas du corps, en serait-elle moins du corps pour cela ? Si tout le corps était œil, où serait l'ouïe ? S'il était tout entier ouïe, où serait l'odorat ? Mais Dieu a placé chacun des membres dans le corps comme il a voulu. Si tous étaient un seul et même membre, où serait le corps ?

« Il y a donc plusieurs membres, mais il n'y a qu'un seul corps. L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de toi, ni la tête dire aux pieds : Je n'ai pas besoin de vous. Au contraire, les membres du corps qui paraissent les plus faibles sont les plus nécessaires. Ceux que nous tenons pour les moins honorables du corps sont ceux que nous entourons de plus d'honneurs... Et si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui. Si un membre est honoré, tous les membres s'en réjouissent avec lui » (I Cor., XII, 12-23).

« Dieu nous a confiés tous aux soins de chacun », avait déjà dit l'Ecclésiastique, XVII, 12. « Il les a confiés les uns aux autres », a répété plus haut saint Thomas. Les uns pour les autres et chacun pour tous, nous sommes sous la Providence suprême comme une seconde providence, et notre providence doit imiter la Providence paternelle.

Dieu même rentre dans la sphère de notre providence. Saint Thomas ose écrire que « nous devons prendre soin de Dieu », et plus que de personne autre : soin de Lui plaire et de Le servir fidèlement. Dieu qui, cependant, n'en a pas besoin, daigne attendre de nous de la joie. Et il est en notre pouvoir, par sa grâce, de la Lui donner.

La providence de notre Père enveloppe la création entière et nous, en particulier, qui sommes ses fils et ses filles.

Mais nous ayant faits semblables à Lui et voulant que nous le soyons effectivement, il attend qu'à son exemple, nous prenions soin de l'univers, des anges et des hommes, et de Lui-même par-dessus tout.

A. Lemonnyer, O. P.

Saint Maxime

Les études patristiques, poursuivies en notre temps avec tant d'ardeur et de succès, ont porté surtout sur la théologie dogmatique, sur l'exégèse, sur l'histoire et sur la liturgie. La spiritualité des Pères a été peu étudiée. Il y aurait pourtant d'intéressants et utiles travaux à faire, surtout sur leur doctrine mystique, plus développée et plus profonde que beaucoup ne s'imaginent. Nous donnerons aux lecteurs de *La Vie spirituelle* un aperçu de la mystique de l'un des auteurs les plus remarquables du VIIe siècle, saint Maxime.



Ancien secrétaire d'Héraclius, saint Maxime quitta la cour pour embrasser l'état monastique, et devint abbé de Chrysopolite, près de Constantinople. Après avoir héroïquement souffert pour la foi, après avoir eu la langue arrachée et la main coupée par ordre de l'empereur Constant II, pour avoir combattu jusqu'au bout le monothélisme, il mourut en exil le 13 août 662.

A diverses reprises S. Maxime indique quelle est la marche de l'âme fidèle dans la voie de la perfection, et toujours il montre que le terme de la vie spirituelle c'est le plein détachement et le parfait amour qui s'exerce dans la contemplation.

« Tout contemplatif, possédant le glaive de l'esprit, qui est la parole de Dieu, a exterminé en lui-même les mouvements qui portent l'âme vers les créatures (ou qui sont produits par les créatures), et par là il a acquis la vertu ; ayant coupé court à ses imaginations et aux représentations des objets sensibles, il a trouvé la vérité, qui le fait raisonner justement sur toutes choses ; puis s'élevant au-dessus de tous les êtres, il reçoit l'illumination de l'Être divin, Unité suprême et invincible, et

cette illumination produit la mystérieuse et vraie théologie (1). » (P. G., t. 90. col. 1217. Cent. I, 94.)

D'ordinaire S. Maxime fait partir de la crainte et aboutir à la contemplation la voie qui conduit à la perfection.

« L'Écriture nous présente la crainte comme le commencement de la sagesse. Partant de là, nous montons jusqu'au sommet de la sagesse, qui est l'intelligence. Quand nous l'avons obtenue, nous sommes unis à Dieu, et le bien qui nous unit à Lui n'est autre que la sagesse elle-même. » (Cent. III, n. 41. C. 1277.)

« Partant des êtres les plus éloignés de Dieu et les plus proches de nous, nous montons vers ceux qui sont plus éloignés de nous et plus proches de Dieu. D'abord, en effet, de la fuite du péché, que la crainte nous fait éviter, nous passons à la pratique courageuse des vertus, de la pratique des vertus au juste discernement de la volonté (c'est-à-dire à la prudence dans les décisions), de là à l'habitude des vertus, de l'habitude des vertus à la science des propriétés des vertus, de là à une disposition qui transforme l'âme et la rend participante de tout ce qu'elle a compris des vertus et de là à la simple mais très juste contemplation de la vérité. » (Ibid., n. 40.)

« Celui qui croit craint; celui qui craint devient humble et doux; celui qui est humble et doux observe les commandements; celui qui observe les commandements est purifié; celui qui est purifié est éclairé; celui qui est illuminé mérite de pénétrer dans la chambre plus intime des mystères et d'y jouir des embrassements du Verbe Époux. » (Cent. I, n. 16, col. 1089.)

« La charité est engendrée par l'*apatheia* (détachement parfait), l'*apatheia* est engendrée par l'espérance en Dieu; l'espérance par la patience et la longanimité; la patience et la longanimité par la tempérance, la tempérance par la crainte de Dieu, et la crainte par la foi en Dieu. En effet, qui croit en Dieu craint ses châtiments, qui craint le châtiment résiste à ses mauvaises inclinations, qui résiste à ses passions supporte patiemment les maux et les peines; qui souffre patiemment obtiendra l'espérance; l'espérance en Dieu

(1) Par le mot théologie les Pères désignaient une connaissance de Dieu, non pas acquise par les raisonnements et par les études, mais due aux lumières de la grâce et versée par Dieu dans l'âme fidèle.

affranchit l'âme de toute affection terrestre, et l'âme ainsi dégagée de ses affections terrestres obtient l'amour de Dieu. » (Cent. de char., n. 2, 3, col. 961.)

S. Maxime présente donc ici comme dispositif immédiat à la parfaite charité le dégagement de toutes les affections terrestres (πάσης γηίνης προσπαθείας). C'est ce que les Pères grecs appellent *apatheia* (απαθεία), mot qui désigne le plein détachement, la parfaite domination des inclinations de la nature, la sainte indifférence à l'égard de tout ce qui n'est pas Dieu ou pour Dieu. « L'*apatheia*, dit-il, est la disposition de l'âme qui a obtenu la paix et qui ne peut que difficilement être entraînée au mal. » (Cent. I. de ch., n. 36, col. 968.)

A cette disposition l'âme n'arrive qu'après de longs efforts. Ce n'est pas, dit-il, après la fuite loin de l'Égypte, c'est-à-dire aussitôt en sortant du péché ; ce n'est pas après le passage de la mer Rouge, c'est-à-dire après avoir été délivré de la servitude des passions, c'est seulement après avoir fait séjour dans le désert que le chef du peuple de Dieu put envoyer explorer la terre promise, qui représente l'*apatheia* (col. 1428, n° 121).

Il faut avoir fait le bien longtemps et très fidèlement pour obtenir ce dégagement du cœur que Dieu seul peut donner : « Celui qui suit, sans s'écarter jamais, la voie des vertus, avec une conscience droite et pieuse, connaît que Dieu est en lui présent en se voyant dans la sainte indifférence » (dans l'*apatheia*) (Cent. II. n° 98. col. 1172).

Ailleurs S. Maxime explique quelles sont surtout les vertus qui conduisent à cette pleine domination de la nature : « L'asservissement aux inclinations naturelles (εμπαθεία, contraire de l'απαθεία) est chassé de l'âme par le jeûne et la prière ; l'amour des jouissances naturelles (ηδυπαθεία), par les veilles et le silence ; la tendance à satisfaire ses passions (προσπαθεία), par la tranquillité (le recueillement) et l'attention ; quant à l'*apatheia*, elle s'obtient par la pensée constante de Dieu », εκ μνημης θεου (col. 1416, n° 73).

« Quand l'âme est parfaitement affranchie de ses passions, elle se dirige sans revenir sur ses pas vers la contemplation, et elle avance vers la connaissance de la sainte Trinité. » (Cent. de ch. I, n. 86. c. 980). Jusque-là elle ne le pouvait pas, car « une âme dominée par ses inclinations, παθητικός, ne peut entrer par la porte étroite de l'oraison, jusqu'à ce qu'elle soit affranchie de ses soucis ». (col. 1417, n. 80)

« Ceux qui aiment le plaisir et qui sont tout terrestres, quand ils s'appliquent à la prière sont distraits par toutes sortes de pensées, qui croissent comme des grenouilles ; ceux qui modèrent leurs appétits ont de bonnes pensées qui les charment comme charment les rossignols, et ils passent de l'une à l'autre comme les rossignols de branche en branche ; ceux qui sont établis dans l'*apatheia* prient dans le silence et dans l'apaisement des bruyantes considérations. » (col. 1444, n° 180).

« L'*apatheia* comprend divers degrés : éloignement des actes coupables, éloignement des pensées mauvaises, répression des convoitises et de tous les mouvements intérieurs des passions, enfin purification de l'esprit lui-même qui se dégage des représentations de l'imagination et qui par la gnose (science surnaturelle et parfaite) et par la contemplation fait de l'âme un miroir pur et brillant où Dieu lui-même se reflète (1). Celui qui s'est purifié de ses passions, qui s'est affranchi de leur tyrannie, qui garde son esprit pur des fantômes de l'imagination, celui-là sort de la matière et de tout le monde matériel, et il arrive au repos intellectuel, repos tout divin, plein de lumière et de paix. » (col. 1281, n. 51)

« Les saints ont traversé d'un pas ferme et sûr le siècle présent si rempli de précipices : pour cela ils ont soumis les sens à l'esprit, parce que l'esprit, plus éclairé, possède la connaissance des différents êtres ; quant à l'esprit lui-même, qu'ils ont gardé libre de toute attache, et qu'ils n'ont pas abandonné à ses opérations naturelles, ils l'ont tourné vers Dieu, de telle sorte que s'appliquant à Lui de tout leur pouvoir, et se recueillant tout entiers en Dieu, ils ont mérité de lui être unis spirituellement. Aussi portent-ils en eux-mêmes l'image parfaite du Maître du ciel, autant que cela est donné aux créatures humaines ; ils attirent en eux, si l'on peut parler ainsi, la ressemblance divine, en même temps qu'ils se sentent attirés en Dieu. » (Cent. V., n. 73, col. 1378.)

« L'Écriture appelle *montana*, haute comme une montagne, cette contemplation spirituelle de la nature, contemplation très élevée, qui est le propre de ceux qui, perdant de vue le monde sensible, arrivent par la pratique des vertus à le con-

(1) Cf. col. 1356, n. 17.

naître d'une manière toute spirituelle. » (Cent. II, n. 61, col. 1243.)

« La contemplation véritable et sûre exige une âme affranchie de tout défaut et de toute attache : voilà pourquoi on désigne cette âme sous le nom de Jérusalem, tant à cause de son éminente vertu qu'en raison de sa parfaite science, science qui n'a rien de terrestre, car elle suppose non seulement le renoncement aux péchés et aux sentiments naturels, mais aussi l'élimination des imaginations sensibles. » (Cent. II, n. 67, col. 1245.)

Saint Maxime montre aussi comment les vertus, particulièrement le recueillement et le renoncement, sont requises pour obtenir la contemplation et comment elles y conduisent quand elles sont parfaitement pratiquées.

Ainsi dit-il du recueillement :

« Quand une âme a rejeté loin d'elle les choses extérieures, alors elle est comme entourée d'une flamme, qui lui communique sa chaleur. Bienheureux celui qui dans sa vie a reçu pareille faveur, qui, n'étant de sa nature qu'un peu de boue, se voit tout enflammé par la grâce... L'âme bien recueillie en elle-même ne s'abandonne plus à toutes sortes de considérations, elle n'a que des pensées toutes simples (γυμνους), elle reçoit des lumières divines, qui produisent en elle grâce et paix... (Col. 1424, nos 103, 104, 111.) « Tant que l'esprit garde bien vivant en lui le souvenir de Dieu, il cherche le Seigneur par la contemplation. » (Col. 1244, n° 62.)

Il montre aussi que le renoncement est indispensable à celui qui veut prier Dieu comme il convient : « Celui-là ne peut obtenir l'amour de l'oraison, qui n'aura pas renoncé à toutes les choses terrestres, sauf à ce qu'il faut pour se nourrir et se vêtir. » (Col. 1421, n° 91.)

Les lumières que l'âme possède sont mesurées à ses dispositions : « A chacun Dieu se fait connaître selon l'idée que l'on se fait de Lui : à ceux qui par leurs saints désirs s'élèvent au-dessus de tout ce qui est matière, et dont toutes les facultés d'un même élan se sont tournées vers Dieu, Il se montre comme le Dieu un et trine et leur fait connaître d'une manière mystique et qu'Il est et ce qu'Il est. Mais ceux dont les désirs ne tendent qu'à la matière ne se Le représentent pas tel qu'Il est, ils l'imaginent semblable à eux-mêmes. » (Col. 1220, n. 95.)

Il faut donc dompter la nature ; alors l'amour divin grandira

et la prière deviendra facile : « Afflige ta chair par les veilles et les jeûnes ; applique-toi sans relâche à la psalmodie et à l'oraison ; alors la sainte vertu de chasteté entrera dans ton âme et t'apportera l'amour de Dieu. » (Col. 970, n° 45.) « Celui qui a pour Dieu un amour véritable, celui-là prie de tout son cœur et sans se laisser détourner de la prière ; il ne prie pas de cette façon, celui qui a le cœur attaché à quelque objet terrestre ; il n'a donc pas le véritable amour, celui qui garde des attaches aux choses de ce monde. » (Col. 983, n° 1.)

Mais qu'est-elle donc cette contemplation à laquelle conduit la pratique des vertus et le complet détachement.

D'abord elle donne plus de mérite que l'exercice raisonné et laborieux des vertus : le contemplatif (θεωρητικός) est supérieur à l'homme d'action (πρακτικός), qui, ne pouvant encore contempler, sert son Dieu par son obéissance, par ses travaux, par ses efforts :

« Nombreux sont ceux qui, s'adonnant à l'action, courent dans l'arène des vertus ; celui-là seul remporte le prix qui vise à atteindre le but par la contemplation. » (Col. 1433, n° 145.)

« Les hommes d'action, quand ils prient, franchissent la porte des préceptes divins ; mais les contemplatifs pénètrent jusque dans les parvis des vertus, en chantant, car ils rendent grâces soit de ce que leurs liens sont brisés, soit de ce qu'ils ont faits captifs leurs ennemis. » (Col. 1436, n° 148.)

« Celui qui s'applique à l'action trouve dans son oraison le breuvage de la componction ; mais le contemplatif, puisant dans la coupe la plus excellente, va jusqu'à l'ivresse. » (Col. 1433, n° 146.)

« Celui qui s'applique aux vertus actives, fatigué de ce qu'il a à souffrir, désire mourir et aller rejoindre le Christ ; mais l'âme contemplative préfère rester dans sa chair, et parce que l'oraison la console et la réjouit et parce qu'elle peut être utile à son prochain. » (Col. 1437, n° 160.)

« La contemplation des choses spirituelles est un paradis. Le gnostique (1), quand il prie, entre dans ce paradis comme dans sa maison ; mais l'homme d'action est comme un voyageur, qui désire entrer pour voir ce qui s'y trouve, mais qui

(1) Les Pères appelaient gnostique l'homme éclairé de la lumière mystique et savant de la science de Dieu.

ne le peut parce que la porte est trop basse pour sa haute stature », sans doute pour son manque d'humilité. (Col. 1440, n° 162.)

« Les passions du corps ressemblent aux animaux, les passions de l'âme aux oiseaux. L'homme d'action peut bien protéger sa vigne contre les bêtes en l'entourant d'un mur ; mais en écarter les oiseaux, seul le contemplatif le peut. » (Ib., n° 163.)

La contemplation est réservée aux intimes du Seigneur : « De même que tous ceux qui sont admis à l'audience du roi ne dînent pas avec lui ; de même tous ceux qui s'appliquent à prier ne sont pas dans la contemplation. » (Col. 1440, n° 168.)

Saint Maxime distingue trois degrés d'oraison : « La simple oraison est comme le pain : elle réconforte les commençants ; quand à l'oraison s'ajoute un peu de contemplation, elle est comme l'huile dont on s'humecte (1) (Ps. XXII, 5) ; enfin quand c'est la pure contemplation, elle est comme un vin de saveur exquise, qui met hors d'eux-mêmes ceux qui s'en remplissent. » (Col. 1441, n° 176.)

Ailleurs, faisant allusion aux trois parties du temple, saint Maxime dit : « Celui dont l'esprit, en priant, roule sur beaucoup de considérations reste en dehors du premier voile (2), celui-là pénètre dans l'intérieur du temple, dont l'oraison est toute simplifiée ; mais celui-là seul entre dans le saint des saints qui, ayant apaisé les réflexions et considérations naturelles et s'élevant à la considération de ce qui surpasse toute intelligence, est favorisé d'une lumière divine. » (Col. 1422, n° 102.)

Le saint abbé parle ici de l'oraison toute simplifiée : μονολόγιστος, oraison à une seule considération. C'est elle qu'on appellera plus tard oraison de simple attention à la présence de Dieu. Saint Jean de la Croix, saint François de Sales, sainte Jeanne de Chantal l'ont souvent recommandée ; ils en ont expliqué la pratique ; c'est une oraison contemplative et mystique, mais obscure et calme, différente par conséquent des

(1) Les Orientaux aimaient à s'oindre d'huile, qui les rafraîchissait et les fortifiait.

(2) Saint Maxime remarque ailleurs que certaines âmes ne vont pas même jusqu'à cette oraison : « A l'âme imparfaite il n'est pas donné d'entrer dans la vigne si riche de fruits de l'oraison ; comme le pauvre qui ne peut que grapiller après la vendange, elle ne peut que s'adonner à la psalmodie. » (Col. 1440, n° 167.)

oraisons où abondent les brillantes lumières et les transports d'amour.

« L'oraison simplifiée, dit saint Maxime, est la marque qu'une âme est aimée de Dieu. » (Col. 1421, n° 92.) « L'oraison qu'accompagne la contemplation spirituelle est vraiment la terre promise, où coule comme du lait et du miel la science des jugements et de la providence de Dieu. L'oraison simplifiée est comme la manne du désert : elle répugne aux âmes encore sensuelles et sans renoncement, mais aux âmes renoncées qui consentent à se nourrir de cet aliment misérable, elle devient agréable et ils ne s'en lassent pas. » (Col. 1437, n° 156.) « Le frein de la colère c'est un opportun silence ; le frein des passions déraisonnables, les restrictions dans la nourriture ; le frein d'une imagination volage, la prière simplifiée. » (Col. 1440, n° 169.) « Comme l'athlète doit se restreindre à un seul genre de nourriture ; ainsi l'esprit doit dans la prière se contenter d'une simple pensée, car par là il s'affranchit de ses passions (coupant court aux réflexions, aux préoccupations et aux calculs qu'engendrent les passions) et il en viendra dans l'oraison à être tout transporté en Dieu. » (Col. 1441, n° 178.)

Saint Maxime montre bien que la contemplation est supérieure à la méditation lorsqu'il dit : « Quand l'âme veut se livrer aux réflexions et considérations, elle descend au-dessous d'elle-même ; car les pensées sont inférieures au sujet pensant et elles le distraient et le divisent ; l'esprit, en effet, est simple, mais les pensées et les réflexions sont multiples, ce sont comme les formes, les images de l'esprit. Au contraire, l'âme divisée se recueille, redevient une, quand elle se porte vers les choses supérieures, c'est-à-dire quand elle s'adonne à la divine contemplation, car elle laisse alors au-dessous d'elle les formes sensibles, les conceptions de l'esprit et même, j'ose le dire, ses propres actes pour recevoir le rayon de la science céleste. » (Cent., col. 1377, n° 69.)

« L'erreur est principe de division, elle introduit la division dans les têtes de ses victimes ; au contraire, la lumière de la vérité ramène à l'unité, elle fait rejeter ces fantômes qui n'ont de l'être que l'apparence et tourne l'attention vers l'Être véritable. Toutes les conceptions et toutes les images, elle les réduit à une science pure, vraie, uniforme, et remplit l'âme d'une clarté simple qui empêche toute division. » (Cent. V, col 1384, n° 82.)

« Il y a deux modes parfaits de la pure prière : l'un qui est celui des hommes d'action, l'autre des contemplatifs. La prière la plus parfaite des gens d'action est celle que produit la crainte de Dieu et la sainte espérance ; celle des contemplatifs est le fruit de l'amour divin et de la pureté parfaite. On a le signe de la première quand l'esprit se recueille bien en se dégageant de la pensée de toutes les choses de ce monde et se mettant comme devant Dieu, qui, en effet, lui est présent, s'adonne sans trouble et sans divagation à l'oraison. On a la marque de la seconde quand dans l'élan de la prière l'esprit est comme ravi par la lumière divine, et ne saisit plus rien, si ce n'est celui qui, répandant en lui l'amour, produit en son âme une telle lumière, car il reçoit alors de vives et pures clartés sur tout ce qui est de Dieu. » (Col. 985, n. 6.)

« Quand le contemplatif, ramené en bas par les nécessités naturelles, descend pour ainsi dire du haut du ciel, il peut dire : Qu'est-il de plus admirable que la beauté de Dieu ? Qu'y a-t-il de plus ravissant que sa grandeur ? Quel sentiment est aussi violent, aussi difficile à porter que celui qui est versé par Dieu dans l'âme quand elle a été purifiée de tout ce qui est mal et qui lui fait dire : Je suis malade d'amour ? » (Col. 1445, n° 197.)

C'est l'Esprit divin, Esprit de sagesse et d'amour, qui élève l'âme à la contemplation.

« L'Esprit-Saint est en tous en tant qu'Il contient, conserve et gouverne tous les êtres ; dans tous ceux qui sont soumis à sa loi Il est présent pour éclairer leur conscience ; dans tous les chrétiens, Il est présent comme l'auteur de leur adoption ; mais comme donateur de la sagesse, Il n'est que dans ceux qui par leur conduite inspirée de Dieu se sont rendus dignes de Le posséder et d'être déifiés par Lui. » (Col. 1209, n° 73.)

« Le propre du don de sagesse c'est une union avec Dieu incompréhensible, qui, chez ceux qui en sont dignes, fait succéder la jouissance aux ardents désirs, qui fait de l'homme un dieu par participation et rend capable d'expliquer à ceux qui en ont besoin les divins mystères et la béatitude divine. » (Col. 1276, n. 38.)

Saint Maxime dit encore que celui qui par ses vertus a mérité de recevoir la science qui vient du Saint-Esprit est dit subir l'action divine, parce qu'il a obtenu cette science non par les efforts de sa nature mais par la grâce qui la lui a communiquée.

Celui qui n'a pas reçu cette science qui est le fruit de la grâce, quelque savant que soit son langage, ne connaît pas par expérience la vertu des choses dont il parle, car l'étude, à elle seule, ne donne pas cette science. (Col. 1356, n. 18.)

Saint Maxime ne cache pas que les contemplatifs ont à subir de rudes épreuves : « L'âme contemplative et gnostique est souvent, pour être éprouvée, livrée au démon qui lui cause toutes sortes de peines et d'adversités, afin que la souffrance l'amène à comprendre le prix de la fermeté et de la patience dans les maux, plutôt que de se perdre inutilement et vaniteusement dans les choses du néant. » (Col. 1215, n. 88.)

Précieux sont les effets de la contemplation. Elle purifie l'esprit : « Le corps, dit saint Maxime, ne peut être purifié sans les jeûnes et les veilles, ni l'âme sans la miséricorde et la vérité, ni l'esprit sans la contemplation et les entretiens avec Dieu. » (Col. 1405, n. 20.) Et elle le purifie en le dégageant de ce qui est matériel et sensible, ce qui lui permet de prier sans s'égarer. (Col. 985, n. 4.)

Le saint abbé a montré comment l'*apatheia* ou détachement parfait dispose à la contemplation ; mais par un heureux retour la contemplation elle-même favorise le détachement : « Celui qui est contemplatif reste saintement indifférent (ἀπαθής) parce qu'il s'est uni à Dieu et qu'il s'est fait comme étranger à toutes les choses terrestres. » (Col. 1381, n. 79.) « Les hommes d'action sont comme partagés entre les soucis terrestres et les saintes pensées, mais les contemplatifs sont bien établis dans le mépris des choses terrestres. » (Col. 1449, n. 209.)

« Tout esprit qui peut s'élever à la contemplation est un vrai laboureur qui, par ses soins et sa sollicitude, garde purs de l'ivraie les germes de tout bien, parce que le souvenir de Dieu, qui ne le quitte pas, le protège... Prions donc toujours le Seigneur que son salutaire souvenir nous demeure présent à l'esprit. » (Cent. II, 66, col. 1245.)

Auguste Saudreau,
Pr.

Les manifestations de la vie spirituelle.

Une Ile d'Utopie au xxe siècle :

Le Cottolengo

Le Cottolengo, qu'est-ce donc que cela ? Une personne ? Une chose ? Un endroit ? Tous les trois à la fois, car c'est une merveilleuse institution de charité et la voix populaire, en lui donnant le nom de son fondateur, a étendu ce nom au terrain considérable qu'elle couvre. Son appellation officielle est celle de *Petite Maison de la divine Providence*, mais on ne la connaît, à Turin, que sous le vocable du Cottolengo.

Aux environs de l'année 1830, un certain chanoine commença, sans bruit, à recueillir quelques pauvres malades et quelques enfants abandonnés. Il n'avait ni argent, ni influence, ni local pour loger ses protégés, ni personnel pour les servir. Il ne s'inquiétait pas pour si peu : toute sa sagesse et sa politique consistaient en une héroïque confiance en Dieu.

Il s'établit d'abord dans un faubourg mal famé de Turin, y acheta une vilaine petite maison et y installa ses pauvres; puis, il acheta la maison voisine, et ainsi de proche en proche. Jamais, depuis, ces humbles constructions n'ont été jetées à bas pour faire place à d'autres, conçues d'après un plan d'ensemble. Au contraire, elles ont été cimentées entre elles par des additions, une aile par ci, un pavillon par là, quelquefois un passage souterrain ou un pont jeté par-dessus une ruelle, si bien qu'aujourd'hui la totalité des bâtiments a plus de 400 mètres de façade et recouvre une superficie d'au moins 120.000 mètres carrés.

Point d'entrée monumentale. On n'accède à ce royaume de la charité que par une porte mesquine, vrai trou percé dans le mur et qui fait songer à la porte basse par laquelle il faudra passer, en se baissant, pour entrer au paradis. De fait, on entre là au paradis de la misère.

Et qu'on ne croie pas que ce soit chose facile de visiter le Cottolengo : il faut des protections, si on n'a pas le mot de passe de la pénurie ou de la douleur. En France, une institution de ce genre aurait son comité de dames patronesses, sa vente annuelle au Bazar. Là, rien ; pas même de parloir pour recevoir les visiteurs, comme si on espérait en avoir très peu. On dirait même qu'on fait tout ce qu'on peut pour les décourager, tant on redoute de tarir la source des bienfaits de Dieu par les calculs de la prudence humaine.

Dès l'entrée, une vaste salle, sombre et nue. Un banc de pierre règne autour des murs et s'offre impartialement à la femme du monde qui a obtenu de passer quelques heures dans la maison et au pauvre diable couvert de vermine qui vient demander, — presque réclamer comme un droit, — d'y être hébergé et servi sa vie durant. De là, on aperçoit un large escalier, lui aussi de pierre noirâtre. Des religieuses, en nombre incroyable, le montent et le descendent, sans se parler, sans se bousculer, tranquillement affairées. Leurs vêtements ne sont pas uniformes. Ces fourmis qui fourmillent sont bleues, sont brunes, sont grises; elles ont un peu de vert, un ruban rouge, quelque chose qui met une note vive aux plus sombres livrées, et toutes ces taches montent et descendent dans un bariolage qui papillote aux yeux, vrai arc-en-ciel vivant.

C'est que, dans cette ville de sept à huit mille habitants, qui ne veut être appelée qu'une petite maison, il y a trente-quatre *Familles* distinctes, les unes d'hommes, les autres de femmes ; quatorze d'entre elles sont, à proprement parler, des congrégations religieuses, et, parmi celles-ci encore, sept sont cloîtrées.

Toutes les misères, les infirmités, les tares sont admises et chacune de ces catégories de l'humanité malheureuse ou coupable forme une famille à laquelle est attachée une famille religieuse correspondante, spécialement chargée de se dévouer à elle. Telle congrégation de quatre-vingts sœurs ne fait autre chose, du matin au soir et d'un bout de l'année à l'autre, que de s'occuper de la lessive, pendant que les *Crocine*, en brun clair, sont à la lingerie en nombre égal et que les gentilles *Pastorelle*, tout de bleu vêtues, ne songent qu'à faire le catéchisme aux ignorants, jeunes et vieux.

Une autre congrégation, pourvue d'un costume différent et

ayant son autonomie, n'a d'autre horizon que les cuisines, d'autre fonction, en dehors des exercices religieux communs à tous, que de peiner sans relâche pour nourrir ce peuple de vieillards, d'infirmes, d'orphelins, d'aveugles, de sourds et muets, d'épileptiques, d'idiots, de crétins, avec ceux qui sont consacrés à leur service. Ce n'est pas une sinécure, on le devine, de donner à manger à tant de monde. Les malades de l'hôpital ont un régime; les enfants en ont un autre. Il faut des plats substantiels pour les Frères et les Sœurs qui s'épuisent journellement dans le dur labeur des infirmeries. Il faut un menu tout spécial de terribles panades à l'huile et d'herbes à l'ail pour les familles cloîtrées, chez lesquelles la règle est d'une austérité effrayante et qui font pénitence pour le salut du genre humain, — telles les *Taidine*, ou filles repenties, — ou bien qui intercèdent pour les âmes du purgatoire, comme les *Suffragine*.

Les hospitalisés, appelés du nom générique de *ricoverati*, recueillis, fabriquent une grande partie de ce qu'ils consomment, notamment les pâtes, si chères aux Piémontais, et le pain. Quand on pense que, de ce dernier, il faut 1600 kilogs. par jour, on comprend que, à elles seules, la meunerie et la boulangerie occupent la majorité des hommes un tant soit peu valides. La plupart d'entre eux ne peuvent presque rien faire; ils sont âgés, débiles ou estropiés, et il en faut dix quelquefois pour faire la besogne d'un ouvrier ordinaire.

Pour le vêtement comme pour la nourriture, tout se fait sur une vaste échelle et, autant que possible, au Cottolengo même; aussi trouvons-nous deux familles religieuses cloîtrées (environ cent-cinquante personnes), dont la tâche particulière est de fournir les layettes aux tout petits, les habits de travail aux hommes, aux femmes, aux jeunes gens, les costumes variés et compliqués aux religieux et religieuses divers.

Entrons maintenant à l'hôpital. Ses huit cents malades ne sont, presque tous, que des hôtes temporaires; mais, de quelle sollicitude ne sont-ils pas l'objet! Une trentaine de médecins de la ville, et non des moindres, se disputent l'honneur de les soigner, n'acceptant jamais la plus légère rétribution. Rien n'est trop beau, rien n'est trop bon, de ce qui peut aider à guérir, ou seulement à soulager. Les salles d'opération sont munies des derniers perfectionnements, et à la pharmacie, où évolue un essaim de cornettes, il se consume pour cinq cents francs de produits chimiques par jour.

Les épileptiques, les idiots, les crétins sont les enfants de prédilection. Les premiers ont un logement entièrement capitonné ; un personnel éprouvé s'approche seul de leur quartier, car ce n'est pas tout le monde dont les nerfs résistent à l'horrible tension de vivre sans cesse parmi les contorsions et les cris. Quant aux autres, malheur à qui les appellerait idiots ou crétins ! Ces termes sont sévèrement bannis. Il n'est jamais question que de Bons-Enfants, Bons-Garçons, ou Bonnes-Filles. Cottolengo voulait qu'on les regardât comme le palladium le plus sacré de la maison ; il disait que si la Providence bénissait son œuvre, c'était à raison de l'accueil fait à ses chers Bons-Enfants, et Dieu sait si les hautes vallées des Alpes en fournissent à souhait !

Les sourds-muets aussi sont nombreux. C'est un spectacle émouvant de les voir, à l'église, lorsque toutes les familles y sont réunies, mimer avec ensemble et d'un rhythme impeccable, en leurs gestes d'un naïf et ingénieux symbolisme, les prières, en même temps qu'elles sont chantées par ceux qui ont l'usage de la parole.

Bien plus, il y a, chose unique au monde, un monastère de sourdes-muettes, cloîtrées et adonnées à la vie contemplative. Elles sont placées sous le vocable du Saint Cœur de Marie, ce cœur qui « conservait toutes ces choses » et qui, rempli des mystères de notre salut, se trahissait si peu par la parole. Leur supérieure est une *parlante* : il le faut bien, pour des raisons d'ordre pratique. Sauf les rares occasions où il y a une affaire à traiter avec une personne ignorant le langage des signes, cette parlante vit comme les muettes et, sans y être obligée par l'infirmité, garde un perpétuel silence. Le logis est étroit et pauvre, la règle dure, et cependant on est surpris de l'intelligence, de la vivacité que l'on trouve sur ces physionomies. Toute la vie semble réfugiée au bout des doigts qui volent, volent, avec souplesse, avec grâce, et dans les yeux qui saisissent sur vos lèvres les mots que les oreilles n'entendront jamais.

Est-ce pour mettre un rayon de lumière dans ce tombeau, je ne sais, mais Cottolengo a donné à ses Sœurs sourdes-muettes un éclatant costume bleu céleste, agrémenté de jaune et de vert, et il leur a assigné pour tâche la confection des broderies d'église. Elles y consacrent tout le temps que leur laissent leurs longues oraisons. Les doigts, rendus fins et déliés

par un mouvement perpétuel, font naître sur le satin les fleurs aux nuances vives et les arabesques d'or, quand ils ne scandent pas les strophes des hymnes sacrées : on peut dire que, sans cesse, ou ils peignent, ou ils chantent. Lorsqu'on se retire, salué par ces jolis gestes discrets, par ces aimables et silencieux sourires, on aime à penser que, dans cette existence enmurée, il reste, du moins, une note de plaisir humain légitimé par l'obéissance, et que ces infortunées, encore femmes, après tout, même en devenant des saintes, ont un peu de joie à créer des choses exquises.

La part faite à la prière est partout généreuse, même dans les salles d'hôpital. Tous y sont astreints dans une mesure qui, en assimilant les hospitalisés et même les enfants, à des religieux, nous semblerait, à nous Français, un peu onéreuse et arbitraire. Toutefois, personne ne reste au Cottolengo contraint et forcé, et par conséquent, il n'y a rien d'excessif à ce que ceux qui y demeurent librement soient tenus de se plier aux usages de la maison. Du reste, les Italiens du peuple se plaisent naturellement à l'église. Ils aiment les offices, les cérémonies se déployant sous leurs yeux et fournissant un cadre tout préparé à leurs pensées, fidèles en cela à cette loi du moindre effort qui a partout tant de prise sur eux. Ils y sont un peu passifs, peut être, et y trouvent une sorte de quiétude béate où le corps et l'esprit prennent leur repos. En même temps, ils y apportent, — les vieillards surtout, — un fond de foi profonde et un je ne sais quoi d'enfantin, qui est, pour leur mentalité simpliste, une expression de leur confiance envers le bon Dieu.

Qui donc gouverne cette moderne Ile d'Utopie, où il n'y a que des heureux dans la pauvreté, l'infirmité, le travail ? C'est celui que tous indistinctement appellent *le Père* tout court et que Turin, après eux, appelle le Père du Cottolengo. Jamais monarque, en ses rêves les plus ambitieux, n'a osé souhaiter un empire aussi absolu. Le moindre détail, comme la plus importante affaire, dépend de lui, et de lui seul. Ses huit mille sujets, qui sont pour lui huit mille enfants, lui obéissent aveuglément. S'il envoie au-dehors, pour fonder des écoles et des salles d'asile, les *Vincenzine*, dont il a deux mille, ou les *Martane*, dont il a cinq cents, leurs supérieures locales ne peuvent, même dans les postes relativement éloignés, prendre la moindre initiative. Pour être sans cesse à la disposition d'un

chacun, le Père *ne sort jamais*. S'agit-il d'une démarche grave à faire en ville, il donne une procuration, valable pour une seule fois, à l'un des prêtres de la maison, et celui-ci traite en son nom.

La transmission des pouvoirs est simplifiée à l'excès; le Père désigne son successeur. Cottolengo disait au roi Charles-Albert que ce n'était pas plus compliqué que la relève d'une sentinelle : le soldat, avant de quitter son poste, dit un mot, à voix basse, à celui qui lui succède. L'homme est changé, la fonction continue.

Le Cottolengo ne possède aucun revenu assuré; il ne vit que d'aumônes, car, si les hospitalisés font quelques efforts pour subvenir aux nécessités quotidiennes de l'institution, cela ne constitue pas un travail rémunéré. Lorsque des biens-fonds lui sont légués, ce qui arrive souvent, il ne doit pas les conserver : il doit s'en défaire au plus vite. Le produit de la vente ne doit pas être capitalisé : il doit être employé, sans souci de demain, pour les besoins d'aujourd'hui. Cette manière de faire est contraire à la loi italienne relative aux œuvres de bienfaisance. Celles-ci, considérées comme mineures et soumises à des curateurs, sont ordinairement obligées à un remploi de tout capital important. Pour le Cottolengo, il n'y a pas de loi qui tienne et les pouvoirs publics, cependant peu suspects de partialité envers les cléricaux, le laissent suivre en paix la folie de sa sublime imprévoyance.

Là ne se borne pas le traitement de faveur accordé à une œuvre dont la beauté force l'admiration et la sympathie de ceux même qui n'admettent pas les principes dont elle s'inspire. Le Cottolengo est aussi unique dans son administration que dans son gouvernement. Point de conseil. Point de secrétariat. Absence complète de bureaucratie. Cottolengo n'admettait aucune statistique, prétendant que ce serait faire injure à la Providence que de dénombrer de trop près ses bienfaits. C'est pour cela qu'on nous dit, aujourd'hui encore, que l'institution compte *environ* tant de personnes et recouvre *à peu près* telle superficie.

Pour l'argent, c'est bien pis encore. Il y a de quoi horripiler les dévots du fonctionnarisme. Aucune inscription de sommes reçues : Cottolengo jugeait que ce serait, une fois de plus, faire injure à la Providence que de paraître prendre des précautions contre elle. Toutefois, si la comptabilité Avoir reste

dans une incurie peu commune, la comptabilité Devoir est, par contre, tenue à jour avec la plus scrupuleuse exactitude. Tout s'achète en gros, tout se paie comptant, et il n'y a pas de fournisseur qui n'ambitionne d'avoir parmi ses clients une « petite maison » dont les commandes se chiffrent par millions de kilogs., de litres et de mètres. Approximativement, la dépense annuelle, dans son ensemble, se monte à trois millions au moins, et comme, au bout de l'année, il ne reste pas un sou de dettes ni un sou en caisse, on en conclut que les aumônes reçues, dont une forte proportion provient du tronc de la porte d'entrée, se montent, elles aussi, à trois millions. Voilà l'arithmétique du Cottolengo.

Plus d'une fois les commissions officielles, les préfets, ont voulu mettre ordre à cela et faire rentrer cet insubordonné dans le rang des *opere pie*, pupilles de l'Etat. Ces efforts ont toujours été inutiles. Le Père reconnait tout le premier que l'institution est hors la loi. En même temps, il déclare que, le jour où il faudrait se soumettre aux règlements, aux formalités, il abandonnerait la direction pour remettre les clefs, — et avec elles tous les malades, les infirmes, les crétins, — à qui consentirait à lui succéder. Ces simples mots, prononcés sans forfanterie et accompagnés d'un fin sourire, derrière lequel ont sent une volonté de fer, soutenue par la conviction d'un devoir à remplir, ont raison sans retard de toute tentative des pouvoirs publics. De plus, c'est une opinion très fortement accréditée à Turin que, si on venait à changer l'organisation actuelle d'une œuvre unique en son genre et destinée, par vocation, à échapper aux règles ordinaires de la prudence, on tarirait, par là même, les sources, depuis près d'un siècle intarissables, qui l'alimentent.

La fondation du vénérable chanoine piémontais est admirable par ce dévouement aux misères du prochain qui est l'une des formes les plus héroïques, les plus solides aussi, de l'amour surnaturel envers Dieu. Cependant, hâtons-nous de l'avouer, d'autres pays, d'autres époques, nous ont montré des initiatives aussi belles, quoique peut-être moins universelles dans leur réalisation pratique. Parcourez les annales de l'Église : vous trouverez les matrones du temps de saint Jérôme établissant des hôpitaux dans leurs palais : sainte Elisabeth de Hongrie rendant aux petits pouilleux des services que le pinceau de Murillo a immortalisés ; de nos jours, le Père Damien,

vivant au milieu des lépreux de l'Océanie et envisageant sans illusion la quasi-certitude de mourir de leur horrible mal. Par son côté charitable, si merveilleux qu'il soit, le Cottolengo n'est donc ni une nouveauté, ni une exception, et ceci, il faut le dire bien haut à la gloire de la charité chrétienne.

Ce qu'il présente d'imprévu, de stupéfiant, ce par quoi il subsiste et se développe en opposition directe avec l'esprit de notre siècle, c'est sa confiance, humainement absurde et chaque jour pleinement justifiée, en la paternelle providence de Dieu, et par suite, son désintéressement des richesses de ce monde. Ce n'est pas l'attitude méprisante d'un Diogène se drapant dans un manteau troué qui est la sienne ; pas davantage celle d'un partageux à l'éloquence sonore parce qu'elle est creuse. C'est celle de ce détachement calme et lumineux que la langue de l'Évangile nomme *l'esprit de pauvreté.*

Le Christ en a fait une béatitude. Il ne nous a pas dit que les pauvres en esprit *posséderont* le royaume des cieux. Il nous a ordonné de tenir pour très certain qu'ils *le possèdent* dès à présent, sur la terre.

M. C. de Ganay.

TEXTES ANCIENS

Tauler, né à Strasbourg, vers l'an 1300, entra, jeune encore, au couvent des Frères Prêcheurs de cette ville. Au bout de huit ans de première formation, religieuse et théologique, on l'envoya finir ses études au *Studium Generale* de Cologne, où avaient enseigné Albert le Grand et saint Thomas et où il entendit probablement les dernières leçons de Maître Eckart dont il resta le disciple très affectionné. En 1336, on le retrouve à Strasbourg, prédicateur et confesseur des nombreux couvents de Dominicaines contemplatives du pays rhénan. L'interdit jeté sur Strasbourg pendant les luttes de Louis de Bavière et de Jean XXII l'obligea de s'exiler à Bâle, où il était encore en 1347. Il mourut à Strasbourg le 16 juin 1361.

Les prédications de Tauler ont fait, de son temps, très profonde impression. Pieusement notées et transcrites par les religieuses auxquelles elles s'adressaient principalement, elles ont formé le noyau de recueils de lectures pieuses qu'on copiait et qu'on se passait de couvent à couvent, et auxquels on ajoutait parfois des sermons et des morceaux de mystiques de la même école, tels que Henri Suso, Ruysbroeck, etc... Au XVI[e] siècle, Luther ayant abusé de certains textes des éditions en cours pour les interpréter dans le sens de ses erreurs et se couvrir du haut patronage de Tauler, Pierre de Nimègue, qui est le même personnage que le jésuite Canisius, entreprit de faire une édition catholique et complète des œuvres du grand mystique. Il transcrivit en allemand du XVI[e] siècle le texte primitif (dialecte rhénan du XIV[e] siècle) de tous les sermons attribués à Tauler par les nombreux manuscrits qu'il nous dit avoir rassemblés pour ce travail. L'œuvre de Pierre de Nimègue, publiée en 1543, eut grand succès parmi les catholiques allemands. Elle fut presque aussitôt traduite en latin par le chartreux Surius, du couvent de Cologne. Cette traduction latine, publiée en 1548, devint un des livres de mystique les plus goûtés du monde religieux des pays latins. Le P. Noël, O. P., nous a donné récemment une traduction de l'œuvre de Surius ; mais, depuis, on a publié les manuscrits les plus anciens qui nous restent des sermons de Tauler, manuscrits datant de l'époque où Tauler vivait encore. C'est du vieux texte alsacien de ces manuscrits que nous donnons la traduction.

Et. Hugueny, O. P.

Pour le temps de l'Épiphanie

1. Ce que Dieu veut par-dessus tout. — 2. L'appel divin : *Surge*. — 3. Première manière d'y répondre : l'effort d'initiative personnelle. — 4. Seconde manière : la docilité et l'abandon à la volonté divine. — 5. Les effets merveilleux de cet abandon. — 6. Différence des deux états d'âme. — 7. Quelle œuvre reste à faire aux âmes vraiment abandonnées.

« *Surge et illuminare, Jerusalem* » (Isaie, 61.)

I. — Dieu ne désire dans le monde entier qu'une seule chose, la seule dont il ait besoin ; mais il la désire d'une façon si extraordinairement forte qu'il lui donne tous ses soins. Voici cette seule chose : c'est de trouver vide et préparé le noble fond qu'il a mis dans le noble (1) esprit de l'homme, afin de pouvoir y accomplir son œuvre, noble et divine. Car Dieu a toute puissance au ciel et sur la terre, une seule chose lui manque ; c'est de ne pas pouvoir accomplir en l'homme la plus exquise de ses œuvres (2).

(1) Notons la prédilection de Tauler pour l'adjectif *noble* et la raison de cette prédilection. Noble veut dire indépendant. Dieu seul est vraiment noble parce qu'il ne dépend d'aucun être distinct de Lui. L'homme ne peut pas aspirer à cette totale indépendance, à cette noblesse parfaite qui est le propre de Dieu. Mais la noblesse, l'indépendance qui nous convient est d'autant plus parfaite que notre volonté dépend plus exclusivement de l'impulsion divine et rejette fièrement toute autre dépendance, toute servitude que voudrait lui imposer l'amour du bien créé. L'homme est noble dans la mesure où il n'a pas d'autre maître que Dieu.

(2) La pensée très juste de ce premier paragraphe est exposée sous une forme d'ailleurs peu littéraire et tellement anthropomorphique qu'elle peut induire en erreur un lecteur qui en interpréterait rigoureusement les expressions d'après leur sens littéral. Dieu n'a pas réellement besoin de notre sanctification, il ne manque de rien, même quand nous ne répondons pas à l'appel de sa grâce, et il a toute puissance sur notre volonté, sur les causes libres, comme sur les causes nécessaires. Voici cependant les vérités théologiques que le langage anthropomorphique de Tauler fait plus vivement comprendre aux âmes simples. 1° L'union intime de notre âme avec Dieu est la plus aimée des œuvres de Dieu, celle qui est la fin de toutes les

II. — Mais que doit faire l'homme pour que Dieu puisse envoyer sa lumière et agir dans cet aimable fond? Il doit se lever, *surge*, dit le texte : Lève-toi... Cette parole nous montre que l'homme a quelque chose à faire. Il doit se lever en se détachant de tout ce qui n'est pas Dieu, de lui-même et de toute créature. Dans ce lever, le fond est touché d'un ardent désir, il y passe un souffle qui chasse et emporte toute disconvenance (1). Plus ce mouvement est fort et plus longtemps il dure, plus le désir grandit, plus il monte et s'élève au-dessus de lui-même et, souvent, quand le fond mis à nu est ainsi touché, le désir passe jusque dans la chair, le sang et la moelle.

III. — Deux manières différentes de répondre à cette touche intérieure et de la suivre distinguent deux catégories d'âmes. Les premières se présentent avec leur subtilité naturelle, leurs conceptions rationnelles, leurs hautes pensées avec lesquelles elles troublent le fond. Elles font taire le désir en voulant écouter et comprendre ces grandes pensées. Il se fait ainsi en elles un grand apaisement et, dans cette activité de leurs conceptions rationnelles, elles s'imaginent qu'elles sont une Jérusalem (2) et qu'elles ont la paix. D'autres encore veulent préparer leur fond d'après des règles et avec des pratiques de leur choix, par la prière, par des méditations, en faisant toutes sortes d'efforts ou en imitant ce qu'elles voient faire à d'autres.

autres, selon cette parole de saint Paul : « *Omnia propter electos* : *tout est pour les élus* », pour leur sanctification. 2° Dieu, qui meut toutes les natures inférieures sans qu'elles aient à donner à son impulsion la coopération d'aucune initiative volontaire, ne meut pas notre volonté sans que notre volonté donne à ce mouvement sa libre coopération. Dieu ne peut donc pas achever en nous, sans nous, la plus aimée de ses œuvres. 3° Tauler ne nous laissera cependant pas oublier et nous rappellera souvent que si nous pouvons de nous-mêmes refuser librement cette coopération à la grâce suffisante, nous ne la donnons librement qu'avec la grâce efficace qui est encore un don de Dieu.

(1) *Ungelicheit*. Ce mot a, dans Tauler, une signification fort complexe, expliquée tout au long dans un sermon pour la fête de la T. S. Trinité. Cette explication ne peut être rapportée dans une simple note. Qu'il nous suffise de dire qu'il s'agit ici de toute *disconvenance* morale mettant obstacle à l'intime union de l'âme avec Dieu.

(2) Jérusalem, d'après l'interprétation du Dictionnaire étymologique du Moyen-Age, veut dire *vision de paix*. Jérusalem est donc la cité de la paix.

Elles y trouvent la paix et pensent alors qu'elles sont tout à fait devenues une Jérusalem. Elles trouvent une grande paix dans les pratiques de piété et les œuvres, mais rien que dans celles qu'elles ont elles-mêmes réglées et nulle part ailleurs. Que cette paix soit fausse, on peut le reconnaître facilement en ce qu'elles demeurent encore dans leurs propres défauts, orgueil, complaisance dans les satisfactions du corps, de la chair, des sens, dans celles que peuvent donner les créatures, malveillance dans le jugement. Leur fait-on quelque déplaisir ? Elles vous répondent immédiatement par un mépris, une injure, de la haine ou quelque procédé déplaisant. Beaucoup de défauts semblables demeurent en elles, avec leur consentement. C'est à cela qu'on peut reconnaître qu'elles veulent préparer elles-mêmes leur fond, agir en lui, et que Dieu ne peut pas agir dans ce fond ; c'est pourquoi leur paix est fausse. Elles ne se sont pas vraiment levées. Ces âmes ne doivent pas croire qu'elles sont une Jérusalem et qu'elles ne se trompent pas sur la vérité de la paix qu'elles se sont faite, mais elles doivent, et il le faut, s'exercer plus sûrement à vaincre leurs défauts et à suivre les exemples de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dans la pratique de l'humilité et de la charité ; elles doivent mourir à elles-mêmes en toutes choses et apprendre ainsi à se lever.

IV. — A la seconde catégorie appartiennent les nobles âmes qui vraiment se lèvent et qui, par cela même, sont illuminées : ces hommes laissent Dieu préparer leur fond, ils se livrent complètement à Dieu, ils sortent d'eux-mêmes en toutes choses et, en aucune, ils ne se recherchent en rien, ni dans les pratiques de piété, ni dans les œuvres, ni dans ce qu'ils font, ni dans ce qu'il ne font pas, ni ici, ni là, ni dans la joie, ni dans la peine ; mais, avec une humble crainte, ils acceptent tout de Dieu et, de même, lui rapportent absolument tout dans un complet dépouillement d'eux-mêmes et dans un abandon spontané, se courbant humblement sous la volonté divine. Quelle que soit, en toutes choses, la volonté de Dieu, ils en sont toujours contents, dans la paix et dans le trouble, car une seule chose leur plaît, la bonne et très agréable volonté de Dieu.

De ces gens on peut dire ce que disait Notre-Seigneur à ses disciples, qui l'invitaient à monter à la fête : *Montez-y vous-mêmes, votre temps est toujours préparé, mais ce n'est pas encore*

pour moi le temps (Jean, VII, 5-8). Le temps de ces personnes est de tout temps, c'est à tout instant pour elles le temps de se livrer et de s'abandonner ; mais ce n'est pas à tout instant qu'est son temps à lui, le temps dans lequel il doit ou veut agir et illuminer. Pour cela, elles s'en remettent à sa divine volonté, avec une longanimité soumise et abandonnée.

V. — Ce qui distingue ces hommes des premiers, c'est qu'ils laissent Dieu préparer leur fond et ne le préparent pas eux-mêmes. De tels hommes éprouvent bien aussi le premier choc et la première émotion de la tentation, car personne n'en est exempt ; mais ensuite, si les péchés leur sont présentés, qu'il s'agisse d'orgueil, de plaisir de la chair, de jouissance temporelle, de colère, de haine, de n'importe quelle attaque du mal, si pénible et si dure qu'elle soit, ils recourent humblement à Dieu aussitôt après le premier mouvement, ils s'en remettent à sa volonté, ils se livrent et s'abandonnent. Ces gens se lèvent en vérité, car en tout ils s'élèvent au-dessus d'eux-mêmes, ils deviennent vraiment, eux aussi (1), une vraie Jérusalem, et ils ont la paix dans le trouble, la joie dans la souffrance. En tout, la volonté de Dieu leur agrée, et c'est pourquoi le monde entier ne saurait leur ravir leur paix. Tous les diables et tous les hommes conjurés ne pourraient pas la leur enlever.

Ces gens ne goûtent que Dieu seul et rien autre chose. Ils sont en vérité illuminés, car Dieu répand en eux sa puissante et pure lumière en toutes circonstances, même aux heures de l'obscurité la plus profonde, et beaucoup plus vraiment encore à cet instant qu'aux heures de brillantes clartés (2). Ah ! que ces gens sont aimables ! Ce sont des gens surnaturellement divins (3) ; ils ne travaillent et ne font rien sans Dieu dans toutes leurs actions et, si on peut ainsi parler, en un certain sens ils ne sont plus, mais c'est Dieu qui est en eux.

Ah ! ce sont de tout aimables hommes, ils portent le monde entier ; ils sont les nobles colonnes du monde. Pour celui qui se tiendrait bien en cet état, quelle joyeuse félicité !

(1) Eux aussi, après Notre-Seigneur et tous les saints ses imitateurs.

(2) Dieu leur est plus intimement présent par son action bienfaisante aux heures d'épreuve, qu'aux heures de consolations intérieures.

(3) *Surnaturellement divins.* L'état de fidélité commune dans la pratique des commandements est déjà un état surnaturel et divin ; c'est le degré supérieur et extraordinaire de divinisation des âmes parfaites qui les fait appeler par Tauler surnaturellement divines.

VI. — La différence entre ces deux sortes de gens consiste en ce que les premiers, ceux qui veulent préparer eux-mêmes leur fond et ne s'abandonnent point à Dieu pour que lui-même le prépare, ont leurs facultés emprisonnées dans leurs défauts, à tel point qu'ils ne peuvent s'en dégager. C'est même avec satisfaction qu'ils demeurent en cet état. Ils conservent avec plaisir ce qui leur est propre, leur propre volonté.

Mais les autres nobles hommes, qui se laissent préparer par Dieu, sont les hommes nobles, heureux et abandonnés, qui sont élevés au-dessus d'eux-mêmes et qui en conséquence, dès la première attaque et prise de conscience du péché, se hâtent de confier leur mal à Dieu, de telle sorte qu'il n'y a plus de péché, parce qu'ils sont dans une divine liberté (1) : car comment de tels hommes pourraient-ils ne pas vouloir que Dieu prépare leur fond ?

VII. — Ajouter à cela des œuvres extérieures ne leur convient pas (2) ; elles ne sont pas du tout nécessaires, non. Et cependant voici que le texte dit : *« Surge »*, et leur ordonne de se lever : n'est-ce pas toujours une œuvre? Oui, il y a une œuvre qui leur convient, qu'ils doivent faire en tout temps, sans relâche, aussi longtemps qu'ils puissent vivre, et sans laquelle l'homme ne peut jamais arriver à la perfection. Ils doivent en tout temps se lever, diriger leur cœur vers Dieu, affranchir le fond de leur âme, se demander, en tout temps, dans une humble crainte : « Où est-il, celui qui est né? » et prendre intérieurement conscience de ce que Dieu leur demande, afin d'y satisfaire. Dieu veut-il qu'ils soient passifs? ils sont passifs. Les veut-il actifs? ils agissent. Les veut-il dans la contemplation et la jouissance ? ils jouissent. Le fond leur rend à eux-mêmes témoignage que c'est Dieu qui l'a préparé et purifié. Dieu veut posséder ce fond à lui seul, et il ne veut pas qu'une créature y entre jamais.

(1) Le mouvement de nature est immédiatement réprimé et réparé par un acte d'humilité et de contrition, en sorte qu'aucun de nos défauts naturels n'exerce de maîtrise habituelle sur notre volonté et ne diminue la liberté que nous donnent la grâce et le service de l'idéal.

(2) Tauler ne condamne pas les œuvres extérieures, mortifications, pratiques de piété, mais il ne leur reconnaît de valeur que dans la mesure où elles nous sont demandées par le Saint-Esprit.

Dieu, *par intermédiaire*, agit dans le fond de la première catégorie d'hommes, et, *sans intermédiaire*, chez les autres, les heureux et nobles hommes. Mais ce que Dieu opère dans ces gens, dans leur fond en contact immédiat avec Lui, personne ne peut le dire, aucun homme ne peut en parler à un autre; celui-là seul le sait qui l'a éprouvé et il ne peut rien t'en dire.

Quand Dieu a pris vraiment possession du fond, toutes les œuvres extérieures disparaissent complètement, mais le sentiment intérieur de Dieu augmente considérablement en l'homme; et quand l'homme est arrivé au plus haut degré où sa grande application et la grâce le puissent conduire, alors il doit se tenir dans un complet anéantissement de lui-même, comme dit Notre-Seigneur : *Quand vous avez fait tout ce que vous pouvez, vous devez dire que vous avez été des serviteurs inutiles* (Luc, XVII, 10). L'homme n'est jamais si parfait qu'il ne doive se tenir continuellement dans une humble crainte. Au plus haut degré de perfection, il doit toujours parler et penser ainsi : *Fiat voluntas tua* : *Que votre volonté soit faite*; il doit veiller avec grande attention sur lui-même pour voir s'il n'a pas quelque attache à n'importe quoi, et si, dans ce fond, Dieu ne trouve pas quelque obstacle qui l'empêche d'y accomplir, *sans intermédiaire* (1), sa noble opération.

Puissions-nous nous lever ainsi pour permettre à Dieu de faire en nous son œuvre. Qu'il nous aide en cela, notre tout aimable Dieu !

JEAN TAULER.

(1) La distinction, si fréquente dans Tauler, entre l'opération que Dieu exerce dans notre âme par *intermédiaire* ou sans *intermédiaire*, se retrouve déjà dans les écrits des anciens Pères orientaux, ainsi qu'en témoigne ce texte de la vie des saints Barlaam et Josaphat, ch. XX, où l'auteur, après avoir dit quel avant-goût du ciel peut nous donner la prière bien faite, ajoute : « Le nom d'avant-goût du ciel ne convient pas à toute prière, mais cette dignité n'appartient qu'à celle qui s'apprend de Dieu même, que Dieu donne à celui qui prie, qui s'élève au-dessus de toutes les choses de la terre et nous met *sans intermédiaire* en présence du Seigneur Dieu » (*P. G.*, t. XCVI, col. 1041). Nous sommes *sans intermédiaire* en face de Dieu quand nous prenons directement conscience de sa vie en nous, sans le secours d'aucune image créée. Ce mode supérieur d'oraison est un don spécial de Dieu et nous ne saurions y arriver par l'effort de nos méditations personnelles, même avec le secours de la foi et des grâces habituelles de la vie chrétienne ordinaire.

CHRONIQUE

Le Renouveau mystique

L'observateur qui n'étudierait le mouvement des idées contemporaines que d'un point de vue simplement rationnel, — en philosophe et non en croyant, — aurait pu penser un instant que le sens et le goût des choses mystiques, autrefois si développés dans les âmes, avait aujourd'hui tendance générale à disparaître; qu'on ne les retrouverait bientôt plus, en tout cas, que dans les cloîtres ou chez quelques rares sujets, et, pour ainsi dire, à titre exceptionnel. Il se serait facilement persuadé que si à partir du XXe siècle les esprits devaient s'y intéresser encore, ce serait seulement comme à des souvenirs historiques, autour desquels une méthode vraiment soucieuse d'atteindre toute la complexité des faits passés doit mener une enquête aussi étendue qu'autour des autres manifestations, quelles qu'elles soient, de la vie sociale : simple question d'objectivité scientifique. C'est ainsi que beaucoup de gens pensaient que le règne et l'influence de la mystique et du mysticisme étaient à peu près finis.

Les apparences donnaient quelque valeur à ce jugement. Le « mysticisme », considéré comme expression particulièrement élevée de la vie chrétienne, est en proportion avec l'intensité de la foi et le degré de la piété. Il en découle comme un effet de ses causes naturelles ; par rapport à ces deux éléments il est ce que la fleur et le fruit sont à la sève et à la racine de l'arbre. On comprendrait donc, à ne voir que la surface des événements, que dans un temps d'indifférence comme le nôtre, où les croyances surnaturelles sont obscurcies par tant d'erreurs et de préjugés, et où la pratique religieuse, quand elle existe, devient chez beaucoup une sorte de ritualisme sans âme, on ne retrouve plus au même degré cet amour de la spiritualité qui caractérisait les époques de grande ferveur chrétienne.

La philosophie de notre temps n'était pas de nature à favo-

riser le développement d'une science et la pratique d'un genre de vie où tout semble en opposition directe avec ses principes essentiels. Cette philosophie (je parle de celle qui fleurissait il y a une quinzaine d'années) pouvait se résumer en deux tendances générales : positivisme et matérialisme. Or, sous ce double aspect, elle devait aboutir au même résultat : à la négation rationnelle de toute réalité transcendante et métaphysique ; à la négation de Dieu et de l'âme spirituelle, et par conséquent d'une vie supérieure qui mettrait l'âme et Dieu en rapports directs de connaissance et d'amour. Elle préconisait, en revanche, l'étude exclusive du fait sensible et la recherche des biens matériels. Elle s'efforçait bien de tirer de là un idéal quelconque, et, sur ces fragiles fondements, de bâtir une morale. Mais comme une telle morale n'avait ni consistance ni valeur impérative, il en résultait que chaque jour un horizon nouveau se fermait devant les âmes, condamnées, malgré leurs aspirations naturelles vers l'Infini, à ne poursuivre qu'un idéal purement terrestre et humain. D'autre part, tous les organes de la pensée contemporaine, revues, journaux, romans, etc., servaient de véhicule à ces doctrines étouffantes qui arrivaient ainsi sous une forme accessible jusque dans les masses populaires.

Quel terrain peu propice, semble-t-il, aux grands courants de la spiritualité, de l'ascétisme et de la mystique ! Comment l'âme moderne pourrait-elle, désormais, avec une éducation si terre à terre, goûter une science dont l'objet par sa nature est insaisissable à tous les modes d'investigation positive, et réaliser une perfection morale si contraire au sensualisme courant ?

C'est pourtant ce qui est arrivé. Nous assistons, depuis quelques années, à un renouveau mystique étonnant. Le mouvement s'accentue même chaque jour davantage. Tout le monde peut aisément s'en rendre compte. Il n'y a simplement qu'à constater les faits. Et qu'on ne prenne pas ces faits pour l'expression d'un engouement passager, où, si l'on veut, d'une « mode ». Ils sont trop nombreux, ils s'affirment d'une façon trop impérieuse, ils s'emparent trop profondément des consciences, pour qu'on puisse y voir autre chose que le besoin réel ressenti par les générations actuelles, de s'évader du cercle étroit où jusqu'à présent on avait enfermé leurs rêves. La philosophie, soit celle de Comte, soit celle qui dérivait de Kant, ne leur avait donné en pâture qu'une idéologie abstraite et froide. Elles demandent autre chose. Elles aspirent à la contemplation et à l'amour de l'Etre même, c'est-à-dire de Dieu. Elles réclament de la mystique.

Nous ne sommes donc pas seulement en présence d'un de

ces mouvements d'idées comme on en rencontre à chaque instant dans l'histoire, qui semblent s'emparer fortement des esprits, mais qui font vite place à d'autres mouvements semblables dans une évolution perpétuellement renouvelée. Le courant qui emporte aujourd'hui tant de consciences vers les choses divines, n'est pas une simple vague de surface. Il se rattache aux profondeurs mêmes de l'âme contemporaine.

De ce renouveau mystique nous avons, depuis quelque temps, des manifestations multiples et significatives. Nous ne pouvons ici les signaler toutes. Qu'il nous suffise de mentionner pour le moment les plus importantes ; il nous sera loisible de revenir ensuite, si la matière de ces chroniques le requiert, sur certaines d'entre elles. Voici d'abord, dans l'histoire de la littérature moderne proprement dite, un fait que l'on peut qualifier d'inattendu et d'éminemment suggestif, si l'on songe qu'il s'est produit sans transition apparente, tout de suite après le règne incontesté de l'école naturaliste. Toute une pléiade de jeunes littérateurs, brisant avec des traditions et des principes reçus jusqu'alors, s'attachent à donner à leurs travaux, quel qu'en soit, du reste, le genre propre, un caractère très nettement chrétien. Quand la matière de l'ouvrage est d'ordre religieux, elle est choisie non pas comme un thème nouveau et fécond, susceptible de recevoir des développements inédits et, à ce titre, de plaire davantage à un public plus ou moins blasé, mais comme un sujet qui a captivé toute l'âme de l'auteur et dont celui-ci veut faire rayonner autour de lui la bienfaisance et la beauté. Un parallèle entre, par exemple, la *Samaritaine* et l'*Annonce faite à Marie* aiderait à comprendre là-dessus notre pensée. Et lorsque ces auteurs abordent des sujets profanes, ils les imprègnent toujours de cette vie spirituelle à laquelle ils ne sauraient soustraire, tellement en eux elle est riche, même leurs travaux d'artistes. Non point qu'ils soient jamais tentés de renier les droits de l'art. Ils en font, et leur art est d'autant plus beau qu'ils y mettent plus d'âme et plus de divin. Ils renouent ainsi les traditions, brisées pendant longtemps, avec la vieille littérature chrétienne du Moyen-Age, cette époque, par excellence, du mysticisme, qui produisit la *Divine Comédie* et tant d'autres chefs-d'œuvre analogues d'inspiration théologique et mystique. Deux des plus grands poètes de notre temps, P. Claudel et Fr. Jammes, appartiennent à cette école et en sont les Maîtres incontestés. Chacun sait les magnifiques succès de leurs livres ; et que ces succès sont particulièrement favorisés par la note religieuse et pieuse qui s'en dégage toujours avec un si vif relief. Une telle faveur est un signe des temps. Dans le même ordre d'idées, il importe de signaler l'association très nombreuse actuellement, malgré les

vides faits par la guerre, des Professeurs catholiques de l'Université, dont le Bulletin créé par Joseph Lotte est l'organe régulier. Sous le rapport qui nous occupe, rien n'est instructif comme la lecture de ce Bulletin. Il y a vingt-cinq ou trente ans on n'en aurait fait qu'un instrument de défense religieuse; on l'aurait presque exclusivement consacré à des questions d'apologétique. Aujourd'hui, il est à la fois, — et dans l'ensemble il n'est que cela, — un moyen d'apostolat et un organe de piété; d'une piété bien raisonnée, sans doute, mais surtout filiale, ardente, généreuse, faite, tout ensemble, d'onction et de sacrifice. Parmi les nombreux signes du « renouveau mystique » signalons encore la vogue obtenue par des publications d'ascétisme et de liturgie comme « l'Année liturgique » de Dom Guéranger, les œuvres de Ruysbroeck, de Louis de Blois, de sainte Catherine de Sienne, de saint François de Sales, et plus récemment les anciens « chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques » édités par le P. Bernadot, etc. La faveur qu'a déjà obtenue notre Revue « La Vie spirituelle » et les précieux encouragements qui lui viennent de toutes parts, montrent que dans notre siècle il reste encore un public nombreux capable de se passionner pour toutes ces questions si spéciales qu'on aurait peut être traitées, il n'y a pas longtemps, de problèmes archaïques et démodés. En même temps que les œuvres des vieux Maîtres, les ouvrages de piété ayant un caractère très doctrinal et les histoires de l'ascétisme dans le passé, comme celle, en cours de publication, de l'abbé Brémond, se lisent autant que des romans et des livres de littérature pure. Un mouvement si accentué et si étendu ne pouvait passer inaperçu à l'attention des incroyants qui s'intéressent à la vie actuelle des idées. Plusieurs d'entre eux, spécialement M. Charles Oulmont (1) et M. Gonzague Truc (2), l'ont étudié d'un point de vue qui est faux, mais qui en fait davantage ressortir l'importance et l'actualité,

Nous l'avons dit, ce mouvement ne peut s'expliquer par la seule évolution naturelle des idées. Il n'y aurait nulle proportion entre la cause et l'effet, aucun rapport entre l'arbre et le fruit. Il ne peut donc être simplement question d'une de ces réactions comme celles qui se sont produites à toutes les époques de l'histoire, dans la marche des idées et des systèmes. Ces sortes de réactions ne mettent en jeu que des éléments et des forces de même espèce. Avec les perspectives un peu différentes et des orientations diverses, elles restent toujours sur un plan identique. Le « néo-christianisme » fut une de ces réactions

(1) *Le Verger, le Temple et la Cellule.*
(2) *La Grâce, essai de psychologie religieuse.* Alcan, 1919.

produites à un moment où Zola et Taine, utilisant deux genres dissemblables mais des doctrines analogues, étaient les maîtres des esprits. Il dura peu et fut abandonné par ses auteurs mêmes qui n'avaient du christianisme que l'étiquette.

Que nous sommes loin du néo-christianisme ! Ici la réaction, — car c'est aussi une réaction, — se fait d'emblée à des hauteurs de conceptions et sur un plan supérieur où les procédés d'investigation purement scientifique perdent leur valeur. Sur ce terrain nouveau la lumière seule de la foi peut vraiment nous éclairer en nous montrant Dieu agissant par sa grâce toute-puissante et rendant aux siècles les plus indifférents, par des moyens d'ordre surnaturel, une vitalité spirituelle miraculeuse. Il y aurait, sans doute, grand intérêt à étudier en détail cette action divine.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

LES LIVRES

Cantiques pour suivre la sainte messe selon l'esprit du Missel romain (1).

Pour une œuvre de cette nature, quelques lignes de recommandation et de critique ne constituent pas une recension appropriée. Ce Recueil aura sans doute attiré, par la nouveauté

(1) Composés d'après les directions pontificales par le Père F.-D. Joret, des Frères Prêcheurs, Lecteur en théologie, et l'abbé Blineau, du clergé de Nantes, Docteur en théologie ; publiés par l'abbé Corbineau, maître de chapelle à l'orphelinat de Bethléem, Nantes. En vente à Bethléem, Nantes, en deux éditions : édition notée, brochée 6 fr. 50, reliée toile 7 fr. 50 ; édition non notée, reliée toile 3 fr. 50 (majoration comprise). *Très fortes réductions par quantités.*

même de son titre, l'attention de plusieurs personnes. La meilleure présentation qu'on pût leur faire de ces cantiques serait de les inviter à les entendre chanter, aux messes matinales, dans les églises de paroisses, ou dans les maisons religieuses qui ont eu déjà la sagesse et le goût de les adopter.

Il nous a été donné d'en faire l'épreuve dans des assemblées fort diverses et dans des contrées disparates. A l'exécution de ces mélodies nous avons vu s'émouvoir, d'une vraie piété, des enfants, des jeunes filles, de grands jeunes gens, des personnes du monde, des prêtres, des religieuses... Ames mystiques ou d'une dévotion ordinaire, âmes peu méditatives ou de pensée profonde, toutes étaient sous le charme et se mettaient réellement à l'unisson des chants. C'était assez qu'elles y fussent quelque peu initiées ; à quoi le livret se prête de lui-même par les petites notes si intelligemment insérées en tête de chaque cantique. Il a donc été réalisé là, nous semble-t-il, une expérience religieuse que l'on peut estimer décisive et qui, méritant de se généraliser, vaut la peine qu'on la signale aux lecteurs de cette Revue.

Un tel Recueil ne doit pas être confondu avec les productions similaires. Il s'en distingue à bien des titres. Il est à la fois une liturgie, une méditation, un chant. Nous savons de bons juges qui déclarent avoir reçu de lui les plus vives impressions d'art et de sentiment religieux. On y trouve des choses qu'on ne rencontre pas ailleurs. C'est un livre d'une puissante et belle originalité. Nous voudrions relever les traits principaux qui le recommandent à la spiritualité, au point d'en faire une sorte de *poème musical de la vie chrétienne que doit provoquer la grande Action quotidienne*, la Messe.

La préface du Recueil fait une allusion discrète aux circonstances de sa composition. Mais nous pouvons affirmer — cela se sent bien, du reste — qu'il a été profondément vécu. Il n'est pas né d'une inspiration factice, mais de la vie, et ce n'est peut-être pas un mérite si commun ! Les critiques les plus avisés ne seront pas sans discerner quelques différences entre les deux poètes qui ont collaboré. Chez l'un, la strophe est plus ample, plus éclatante, plus imaginative, d'une beauté plus extérieure ; chez l'autre, elle est plus contenue, plus austère, plus spiritualisée, d'une beauté plus intime. Mais sous ces nuances diverses, quelle riche unanimité dans une inspiration qui vient de source ! Presque plus rien de ce pieux irréalisme qui sévit d'ordinaire dans ce genre de littérature ! Le vers n'est jamais ici que le revêtement d'une pensée, d'un sentiment, de quelque chose enfin de réel et de vivant. C'est une poésie religieuse, pénétrante et simple, variée d'ailleurs dans son allure et dans

ses rythmes, toujours d'un tact parfait, d'une adaptation exquise. Ajoutons, tout de suite, qu'un goût très sûr et très affiné a déterminé le choix, le plus rare et le plus délicieux, que nous connaissions, des thèmes mélodiques. On ne peut que louer ces trois artistes, les poètes et le musicien, d'avoir su grouper et assembler les mélodies et les compositions en une œuvre véritablement organisée, fortement conçue et très une en sa diversité, dont on peut avancer qu'elle est *œuvre de grand art*.

Ce qui en est l'idée directrice, en même temps que le principe profond d'inspiration et de vie, c'est la grande intuition théologique de la Réalité que représente la Messe. Ce Recueil pourrait s'intituler « Le Mystère de la Messe », au sens où Pascal a parlé du « Mystère de Jésus ». La Messe est la dérivation réelle du Sacrifice de la Croix sur tout le Corps mystique du Christ. Cette vérité capitale, nos deux poètes-théologiens ont dû se l'assimiler longuement, car c'est elle, à n'en pas douter, qui anime toutes leurs cantilènes et qui leur assure une telle plénitude de pensée théologique, non moins que l'émotion mystique la plus communicative. *Théologie mystique* sincère, apaisante, savoureuse et forte, déilcatement humaine, et bienfaisante divinement.

Le Mystère de la Messe y apparait, vivant, sous tous ses aspects, dans toutes ses phases, dans tous ses rapports avec la chrétienté totale (du Ciel, du Purgatoire et de la Terre), dans ses relations avec les saisons liturgiques et avec les états essentiels de l'âme chrétienne. Toute cette richesse est enfermée dans un plan d'ensemble vraiment admirable. On y découvre de purs trésors, des « trouvailles », comme cette messe si impressionnante qui a pour titre « Halte au pied de la Croix », ou cette autre « La Messe du Travail ». Du reste, cette première partie « des Messes Communes » est originale au plus haut degré, et c'est peut-être, selon nous, la portion la plus belle et la plus émouvante de tout le Recueil.

Si les limites de la présente note nous permettaient de faire des citations, nous n'aurions que l'embarras du choix pour recueillir les exemples les plus caractéristiques : on verrait passer, comme en de grandes visions épiques, les Figures de l'Ancien Testament, puis la petite réalité historique et concrète, mais combien émouvante, de la vie de Jésus ou de la Vierge, dessinée en traits minutieux et précis qui rappellent de très près la narration évangélique. Il y aurait l'exposé théologique, aux lignes lumineuses, en des formules presque toujours neuves et en des évocations largement ouvertes aux âmes contemplatives ; et, tout à côté, il y aurait la leçon morale finement

énoncée et la direction ascétique, précise et nette. On retrouverait, abondamment décrit, ce que doit être pour le chrétien le pain quotidien de l'alimentation eucharistique. Des traductions d'hymnes et de prières liturgiques, des transpositions symboliques ajoutent encore à l'intérêt de ce livre si riche en enseignements et en suggestions.

Et ce qui achève de donner tout son prix à cette petite Somme poétique, c'est qu'elle ne fait jamais perdre de vue l'Acte qui s'opère à l'autel. Sans cesse et de toutes parts, elle y ramène. Nous sommes à chaque instant dans le voisinage immédiat du mystère. Ou, pour mieux dire, nous y participons par la vertu même de la dévotion que le chant insinue dans l'âme. C'est ce qu'il y a de singulier. Et si, dans cette matière sacrée, je ne craignais d'invoquer un souvenir profane, non sans noblesse pourtant, je dirais qu'il se passe en vérité quelque chose de pareil aux mouvements du chœur antique venant mêler son rythme et son âme à la tragédie qui se déroule. Ces cantiques ne sont pas le Missel. Mais ils sont quand même *une Liturgie* dans toute la force et avec toute la saveur que ce mot comporte. Ils font comprendre, aimer et pratiquer la Messe. Beaucoup d'entre eux, lorsqu'ils sont devenus familiers, exercent sur tout l'être comme un enchantement qui porte au Saint Sacrifice de Jésus et qui vous intime d'y prendre part.

Dès lors on s'explique que le P. Sertillanges ait ainsi loué cet ouvrage : « Votre initiative me semble des plus heureuses et vos bases liturgiques soutiennent tout l'édifice de vos vers à une belle hauteur. Vous rejoignez l'antiquité chrétienne et l'éternité qu'elle nous livre... »

Mais, encore une fois, on doit souhaiter qu'un tel recueil soit mis à l'épreuve : c'est alors seulement qu'il se révèle à toute sa valeur, surtout dans les milieux de jeunesse bien formée qui sont pour ces Cantiques comme le milieu natal.

R. B., O. P.

L'éducation des passions, par le *P. Henri-Dominique Noble*, O. P. 1 vol. in-12, Paris, Lethielleux.

Les passions jouent, dans la vie morale, un rôle de premier plan. Si par elles-mêmes elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais indifférentes, elles peuvent devenir pour celui qui cherche la perfection soit des adversaires redoutables, soit de puissants

collaborateurs. Elles peuvent faire descendre très bas dans l'abîme du mal : elles peuvent aider le chrétien à gravir très vite les hauts sommets. Il faut donc faire l'éducation des passions, les transformer en vertus. C'est à quoi s'applique l'ascète. Le R. P. Noble se propose de nous l'enseigner dans son nouveau livre qu'il adresse non seulement aux éducateurs, mais à tous ceux qui ont le souci de mettre de l'ordre en eux-mêmes. Prenant pour guide saint Thomas d'Aquin, le R. Père nous apprend à utiliser, pour le développement de la vie morale et spirituelle, ces énergies dont la puissance se manifeste dès l'enfance, grandit avec la jeunesse et ne cesse de progresser à mesure que se déroule notre vie et que se multiplient les occasions tentatrices. Heureux ceux qui, dès les premiers jours, ont su maîtriser cette force et la diriger vers le bien ! Mais « à supposer que notre jeunesse ait connu l'humiliation de nombreuses défaites et que, le tempérament aidant et les habitudes survenant, nous soyons actuellement encerclés par des vices longtemps caressés et devenus dominateurs, cependant nous n'avons pas le droit de nous croire à jamais esclaves. Par la grâce divine et la coopération de nos efforts, les inclinations perverses les plus invétérées peuvent s'amortir peu à peu. Mais la question se pose : Comment s'y prendre pour faire renaître et fleurir la vertu dans le champ dévasté ? Quelles sont les lois et les conditions de cette rééducation tardive et pourtant obligée ? » Le R. Père nous l'explique avec une clarté d'exposition qui rend ce livre, pourtant plein d'idées et de doctrine, accessible à un grand nombre de lecteurs. Par l'étude successive de *la psychologie de la passion, des problèmes de la moralité des passions, de l'éducation morale des passions*, l'auteur nous mène à ce sommet où notre sensibilité n'est plus une force de désordre puisque son impulsion et son ardeur on été captées au bénéfice de la vertu : où la passion tient sa vraie place dans notre vie et où elle est devenue l'action morale elle-même, un acte contrôlé par la raison, inspiré par la charité et portant déjà, en sa temporelle chétivité, un gage de vie éternelle.

M.-V. Bernadot.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : † Augustinus, archiep. Tolosanus.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 5. 10 FÉVRIER 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Les dons du Saint-Esprit [1]

§ II. — Les dons sont dans notre ame comme des souplesses permanentes qui appellent, accueillent aisément et suivent avec facilité les instincts du Saint-Esprit.

Il a été prouvé que des instincts divins nous sont nécessaires pour vivre toujours et jusqu'à la perfection en vrais enfants de Dieu.

A la rigueur, ces impulsions, garanties par la présence en nous de l'Esprit-Saint, pourraient suffire. Munis de notre organisme surnaturel ordinaire et comptant sur les secours transitoires de notre Hôte divin, nous sommes armés pour arriver à la vie éternelle. Aussi plusieurs théologiens de tous les temps, ceux que l'on groupe sous l'étiquette de nominalistes et qui se ressemblent par une commune horreur de ce qu'ils appellent « des entités nouvelles », plusieurs théologiens, dis-je, se refusent à admettre rien de plus. Pour saint Thomas, au contraire, il faut que l'âme juste soit douée d'habitudes qui lui permettent de recevoir et de suivre avec une facilité et une promptitude en quelque sorte toute naturelles ces instincts de l'Esprit-Saint. (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 3.)

(1) Cf. le nº du 10 janvier 1920.

Pourtant, sans être nominaliste, ne pourrait-on pas s'étonner à bon droit de l'existence de ces habitudes ? L'habitude, pour qui la conçoit bien, n'est pas sans doute quelque entité de surcroît semblable à un instrument qui se trouverait adapté tant bien que mal à une faculté pour la prolonger et faciliter son action. C'est la faculté, selon tout elle-même, qui se trouve prise, excitée et spécialisée par un renforcement de son énergie vitale ; c'est, pour mieux dire, une disposition permanente d'une puissance rendant plus facile et plus prompte son éclosion en actes et en telle sorte d'actes. Mais, s'il en est ainsi, ne semble-t-il pas que l'habitude ne puisse être qu'un principe intérieur d'activité psychologique ? Et alors comment saint Thomas ose-t-il maintenant en faire une simple capacité de réception ?

Prenons garde, et ne croyons pas qu'il n'y a d'activité que dans l'efficience et le mouvement d'initiative personnelle. Il en faut aussi pour se mettre en arrêt, prêt à accueillir et prêt à suivre une excitation du dehors. Ainsi, n'est-il pas foncièrement actif, le disciple qui se tient tout yeux et tout oreilles pour voir et écouter, et dont l'intelligence se recueille tout attentive pour recevoir et s'assimiler l'enseignement de son maître ? Et pareillement le religieux qui vit sans cesse en état de disponibilité vis-à-vis des ordres de ses supérieurs ? Docilité et obéissance sont précisément des vertus humaines, partant des habitudes. Rien donc ne s'oppose à ce qu'il y ait des habitudes, des dispositions d'âme permanentes pour nous permettre d'appeler, de recevoir et de suivre l'instinct du Saint-Esprit.

Mais est-ce nécessaire? Oui, suffisamment du moins pour que l'on ait le droit d'affirmer l'existence de ces habitudes. C'est nécessaire, non absolument et de telle sorte que sans ces habitudes le salut serait impossible ; mais moralement, en ce sens que l'âme juste privée de ces habitudes serait moins bien douée dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel. L'organisme surnaturel n'étant par ailleurs qu'une transposition en un mode plus élevé de

la psychologie naturelle, il faut, ou du moins il est de haute convenance, que dans ce cas comme dans les autres, il en épouse de haut toutes les formes. Tout s'harmonise dans l'œuvre divine et nous pouvons à bon droit conclure, de ce que nous connaissons, à l'existence de choses analogues qui restent par elles-mêmes enveloppées de mystère.

Or à considérer l'homme dans sa perfection naturelle, nous le voyons muni d'habitudes qui disposent ses inclinations effectives, qui les organisent et les soumettent à l'empire de la raison, dont elles sont, par constitution de nature, les servantes. C'est la vertu de justice dans la volonté, la vertu de tempérance dans les passions de convoitise, la vertu de force dans les passions de combat.

Concluons-en que Dieu a dû doter notre âme sanctifiée d'habitudes surnaturelles analogues à ces vertus.

Aussi bien, pas plus dans cet état supérieur de l'âme humaine que dans l'autre condition, il ne s'agit seulement de recevoir passivement une impulsion extérieure. Notre âme n'est pas en regard de l'Esprit un pur instrument, un être dont c'est toute la fonction de se laisser pousser et point du tout de se mouvoir vitalement. Ce ne serait plus l'âme humaine. Dieu ne peut la réduire à cet état contre nature.

Donc, même sous l'empire du Saint-Esprit, l'homme demeure un être libre ; s'il est mû par l'Esprit-Saint, il ne laisse pas que d'agir lui-même néanmoins. Aussi, pour la parfaite sauvegarde de sa liberté, a-t-il besoin de ces habitudes dont nous parlons. Grâce à ces dispositions permanentes de souplesse, *l'homme accueillera comme naturellement la motion divine.*

Il y a plus. Car le tout n'est pas de recevoir, mais encore d'*appeler au préalable et de suivre après coup.* Ce sont, à vrai dire, trois aspects de la même fonction. Et « recevoir vitalement » comprend tout cela pour qui sait réfléchir. Telle, la réception de la nourriture qui chez le vivant se trouve naturellement précédée d'appétit et suivie d'assimi-

lation. Mais en examinant tour à tour ces aspects divers, nous verrons que s'il est doué d'habitudes, le juste possédera en lui comme un instinct latent qui, aux heures de détresse ou dans son désir de grandir, lui fera pousser vers Dieu le cri : *Abba ! Père !* et le placera dans une attitude obédientielle sous le souffle sanctificateur. S'il est doué d'habitudes, le juste se soumettra avec une telle facilité, une telle aisance, une telle promptitude à l'action divine qu'il ne semblera pas obéir à un être étranger, mais suivre sa propre inclination naturelle.

Et cela confirme la conclusion de saint Thomas.

Il reste une difficulté cependant. On pourrait dire : J'admets avec saint Thomas qu'il existe dans l'âme juste des habitudes surnaturelles infuses correspondant dans leur ligne aux habitudes des vertus humaines naturelles. A quoi bon cette nouvelle série d'habitudes infuses ? Les premières suffisent à tout. Elles canaliseront les suggestions extraordinaires de l'Esprit-Saint, comme elles reçoivent les injonctions ordinaires de la raison surnaturalisée.

Ainsi parle-t-on (1). C'était déjà une opinion du temps de saint Thomas. « Mais, répondait-il, il reste pour ces théologiens une grosse difficulté à résoudre : qu'ils nous montrent donc pourquoi certaines vertus prennent l'appellatif de dons, tandis que d'autres le refusent, et pourquoi en parcourant la liste des dons on en trouve qui n'ont pas rang de vertus, la crainte en particulier » (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 1).

Aussi faut-il maintenir la distinction réelle des habitudes. Encore une fois ne nous laissons pas arrêter par la peur des entités de surcroît : conception fausse, avons-nous dit, et donc crainte sans fondement. Pour quelqu'un qui a compris ce qu'est une habitude psychologique et vu la raison d'être des dons du Saint-Esprit, il s'agit uniquement de savoir si les vertus infuses sont capables d'en jouer le rôle.

(1) Pesch, *Praelect. dogmat.*, t. VIII, nº 114.

Non, assurément, car elles sont ordonnées à de tout autres fonctions, et une même disposition d'âme ne peut nous adapter à des actes formellement différents. En effet, il n'y a pas seulement distinction de moteur : ici, la raison surnaturalisée, là, l'Esprit-Saint lui-même; mais il s'ensuit une autre distinction plus importante, une grande différence dans la manière d'agir... Les aptitudes qui suffisent à un enfant pour suivre les modestes leçons d'un magister de village ne sont pas à la hauteur d'un enseignement philosophique d'un maître de Sorbonne. De même les vertus donnent à l'homme les perfections nécessaires pour suivre avec docilité le mouvement et la direction de la raison : il faut des perfections d'un autre genre pour disposer notre âme à recevoir facilement la motion de l'Esprit-Saint lui-même.

Sans doute dans le premier cas aussi l'Esprit fait sentir son action surnaturelle. Mais c'est en se pliant au mode d'agir de nos facultés humaines. Rien n'est changé dans le fonctionnement de notre organisme psychologique, bien qu'il soit ordonné vers un but supérieur et que l'onction divine nous donne d'y aspirer avec une vigueur nouvelle. Les vertus théologales sont réglées par le mode de comprendre étroit et limité qui est propre à l'homme. Les vertus morales consistent toujours à chercher le juste milieu par une réflexion rationnelle. Bref, tout le mouvement de l'âme s'accomplit suivant la manière humaine (1).

Or les initiatives de l'Esprit sont d'autre sorte. Ce sont des impulsions, des illuminations de sa façon à lui qui est transcendante à la nôtre (2).

Aussi bien, s'il en était autrement, elles ne justifieraient das leur raison d'être.

(1) « Modo humano... secundum regulam rationis », dit S. Thomas, III Sent., dist. 34, q. 1, a. 1; Iª IIªᵉ, q. 68, a., 1 ad 3.

(2) « Ultra humanum modum... ex altera regula quam sit regula humanae virtutis, quae est ipsa Divinitas ab homine participata suo modo, ut jam non humanitus, sed quasi Deus factus participatione, operetur. » III Sent., dist. 34, q. 1, a. 3.

Mais voici la conséquence. Ce qui est disposition adaptée au mode d'agir humain, ne l'est pas à ce mode tout différent, quasi-divin. Il faut donc des habitudes nouvelles. Outre les habitudes des vertus infuses, sont requises les habitudes des dons du Saint-Esprit.

« Création originale, à coup sûr, et unique ! écrit le P. Gardeil (1), mais n'est-il pas aussi unique le cas d'un être moral qui se trouve aux prises avec un but qui le dépasse absolument, sous l'action de l'influence directrice divine elle-même qu'il est impuissant à capter dans ses énergies ? Ne faut-il pas de ce chef, à côté des vertus toujours actives, des dispositions réceptives pour toutes ces influences divines que l'activité humaine ne saurait canaliser, ne faut-il pas des disponibilités permanentes vis-à-vis de tout ce que Dieu voudra opérer en lui ? »

Les anciens théologiens mystiques se sont plu à comparer l'âme du juste ainsi munie des sept vertus et des sept dons au navire antique parfaitement équipé, frété de rames et gréé de voiles. Disons cela dans leur style savoureux : « Il est écrit dans Marc (vi, 48) : *Le Seigneur vit que les disciples avaient beaucoup de peine à ramer*. En effet, on n'avance qu'à grand'peine dans la voie de Dieu, lorsqu'on ne marche que par ses propres efforts et par son industrie, au moyen des vertus ordinaires. Mais si l'Esprit nous remplit l'âme intérieurement, et nous mène suivant ses règles, alors nous courons sans peine, parce que notre cœur est dilaté, comme les voiles sous le souffle du vent. C'est pourquoi il est dit dans le psaume 118 : *J'ai couru dans la voie de tes commandements lorsque tu as dilaté mon cœur* (2). »

« Les dons du Saint-Esprit, écrit le P. Schwalm, ce mot est bien choisi pour marquer ce que cette promptitude à recevoir les souffles d'en-haut ajoute à la vertu. *Vertu* signifie verdeur, virilité, vigueur, initiative et puissance du bien du côté de l'homme ; *don* signifie largesse béné-

(1) *Les Dons du Saint-Esprit dans les Saints dominicains*, p. 52.
(2) Jean de Saint-Thomas, in I, II, disp. xviii, a. 2, n° 13 et 14.

vole, initiative d'un bienfaiteur, correspondance à ses desseins chez le bénéficiaire. Les vertus sont le domaine propre de l'ascétisme qui en est l'exercice, comme le dit son nom ; les dons sont un domaine plus mystérieux, puisque l'initiative divine s'y superpose aux ressources actives de la nature et de la grâce : les dons sont les facultés propres de la vie mystique (1). »

De ces considérations générales que faut-il tirer pour le cas qui nous occupe? Parmi tous les dons du Saint-Esprit, quels sont ceux qui collaborent à la contemplation et comment le font-ils ? C'est la question qu'il nous faut maintenant résoudre.

Fr. D. Joret, O. P.

(1) Préface de *La vie avec Dieu* par le P. Faucillon, p. xxvii.

Du désir de la perfection (1)

Se contenter de peu, dans l'ordre surnaturel, se contenter *du commun* et de *l'ordinaire*, est un grave danger qui nous expose à mener une vie toute routinière, terre à terre, pleine de heurts et même de chutes. C'est compromettre les fruits abondants de la Rédemption que de renoncer à l'intimité divine et à la sainteté à laquelle nous sommes appelés. C'est même faire courir un risque à notre salut éternel.

Car, sans aucun doute, c'est courir un risque de se contenter si facilement du conseil donné par certains : Avec la lumière ordinaire de la foi et la simple pratique du Décalogue, disent-ils, marchez donc tranquillement, sans penser à rien de plus et sans vous créer d'autres difficultés ; les grands efforts sont superflus, fuyez les singularités et contentez-vous d'aspirations modestes : suivez le chemin fréquenté et sûr, facile et bien battu.

(1) En 1916 est paru à Salamanque un ouvrage traitant avec originalité et profondeur quelques très importantes questions de mystique : *Cuestiones misticas, o sea las alturas de la contemplacion accessibles a todos : Questions mystiques, ou les sommets de la contemplation accessibles à tous*. L'auteur est notre éminent collaborateur, le P. J. Arintero, O. P., déjà bien connu par son traité général de la vie spirituelle : *Evolucion mistica*, paru en 1908. Prochainement paraîtra une traduction française des *Cuestiones misticas*. Nous croyons intéresser nos lecteurs, et leur être utiles, en détachant pour eux quelques pages du chapitre préliminaire.

Malheureusement, cette voie fascinatrice et fatale, si « facile » et si « large » qu'elle dispense de tout effort, peut bien être le « chemin battu » : elle n'est pas la voie des saints, mais des âmes molles et lâches qui fuient, non seulement les « singularités » répréhensibles, mais aussi la croix du Christ, seul *chemin sûr,* bien que peu suivi.

Nous ne pouvons comprendre qu'il y ait des maîtres de spiritualité, des prédicateurs assez téméraires et insensés pour proposer et inculquer de telles maximes comme étant celles du Sauveur. On les entend dire : il est nécessaire d'être toujours modeste, méthodique et simple, d'éviter les chemins scabreux et suspects comme le sont toutes les voies élevées, extraordinaires et surnaturelles. Allons par le chemin uni, humble, *ordinaire et naturel,* le grand chemin, celui qui est sûr et qu'il faut toujours suivre.

Conseil excellent, si l'on veut n'aller que là où vont les gens à vie facile !

Ceux qui pensent et parlent de la sorte, ne voient pas que cette humilité et apparente modestie ne sont que négligence et paresse ; l'extérieur normal et la vie méthodique dont ils se glorifient, ne sont que routine et résistance à la grâce. Cette lumière ordinaire dont ils se contentent, si elle n'est accrue par la lumière des dons du Saint-Esprit ou par la *lumière de vie* propre aux fidèles et généreux imitateurs du Christ, peut être tellement obscurcie par l'amour-propre ou les intérêts terrestres que l'on ne sait plus la distinguer ; elle peut être tellement affaiblie, et même éteinte par le péché qu'elle est insuffisante à découvrir les pièges et embûches tendus pour nos ennemis (1). Se contenter si facilement des préceptes est la manière d'agir d'un esclave, non celle d'un fils. Cela revient à mépriser les conseils paternels dont la pratique nous est nécessaire, — à chacun selon notre état — pour atteindre la perfection obligatoire, avec la fidèle pratique des vertus, et pour observer

(1) « Prends garde que la lumière qui est en toi ne soit ténèbres. » Luc, XI, 35. — Cf. Jac., II, 26 ; S. Thom. Iª IIªᵉ, q. 68, a. 2.

les préceptes eux-mêmes (1). On s'expose à un purgatoire terrible et prolongé. Enfin, cette « grande route », ce « chemin facile, large et bien battu », par cela même qu'il ne monte pas et qu'il n'est pas semé de croix, n'est pas le chemin de Dieu ni des vrais serviteurs de Dieu. Ce n'est pas par là qu'on fait l'ascension du sommet solitaire et escarpé de la perfection chrétienne. Mais on court à la perdition : le Sauveur lui-même nous en avertit.

Notre-Seigneur ne se contente d'ailleurs pas de cet avertissement : il nous recommande avec une vive et chaleureuse insistance de toujours marcher dans le sentier étroit de la justice et de la sainteté qui seul fait passer par la porte du recueillement, de la vigilance fidèle sur les sens, de l'abnégation et du complet dépouillement de nous-même. Sentier étroit, peu fréquenté, hélas! mais le seul qui mène sûrement et tout droit au ciel, l'unique voie que les vrais saints ont suivie : malgré toutes les difficultés, obstacles, travaux, angoisses, privations et tribulations, cette voie peut nous conduire tous, sans aucun danger, jusqu'aux plus hautes cimes de la perfection, où peu à peu tout s'élargit, et devient facile et où est promis à nos âmes le divin repos.

Ces *sentiers de la droiture*, cette *voie de la sagesse* (Prov. IV, 11), Dieu lui-même s'offre à nous les enseigner, si nous prenons véritablement la résolution de gravir « ce sommet de la montagne sainte qui nous a été préparé » (Is. II, 2). De cette manière, « nous serons admis dans sa maison et nous pénétrerons dans son tabernacle admirable » (Ps. XLI, 5). A l'imitation du Psalmiste, nous devons demander avec instance cette faveur, sûrs d'en être l'objet, et de posséder d'infinis trésors, si nous sommes à la fois humbles, craintifs et confiants.

La voie de la perfection est à la portée de tout chrétien fidèle qui, libre des impuretés et des servitudes mondaines,

(1) Voir *Dialogue de Ste Catherine de Sienne*, 47 ; et *S. François de Sales*, Traité de l'Amour de Dieu, liv. 8, ch. 8.

désire cette perfection et la demande avec ferveur pour aller droit au ciel avec la sainte liberté des enfants de Dieu. Oui, vraiment, la voie de la sainteté est à notre portée; nous pouvons et nous devons demander la perfection et la chercher. Nous pouvons et nous devons, avec le secours ordinaire de la grâce, porter tous nos efforts confiants à suivre ce chemin de la sainteté, *le chemin sûr*. La générosité du Père céleste nous y invite; il s'offre amoureusement à se manifester à nous dans Sion, si nous nous efforçons de dresser dans notre cœur l'échelle des saints désirs. Notre faiblesse, nos besoins réclament cette perfection pour que nous ne périssions pas loin de Celui en qui se trouve tout bien. Dieu n'aime pas que nous nous imposions des limites : nous devons viser au plus haut, au plus sublime possible, au sommet même de la perfection, de la sainteté et de la béatitude. Il n'y a pas là présomption, mais amour, confiance, générosité, fidèle correspondance aux bienfaits divins. Grâce à ces bienfaits, de nouvelles forces sont données, des encouragements excitent à toujours aller de l'avant sans jamais faiblir, comme faiblissent les pusillanimes et les découragés qui se parent d'une fausse humilité. « Ceux qui se confient en Jéhovah prennent de nouvelles forces; ils élèvent leur vol comme les aigles; ils courent et ne se fatiguent point, ils marchent et ne se lassent point. »(Is. XL, 31). Ils peuvent progresser, monter de vertu en vertu, voir Dieu sur le sommet de la montagne sainte.

Le vrai juste ne se contente pas d'un minimum, mais aspire à la plénitude du bien. Celui qui affirme qu'il y a une souhaitable médiocrité dans le service de Dieu, montre que ses pensées sont bien éloignées des notions de la vraie justice. « Le désir des justes, dit l'Esprit-Saint, c'est le bien tout entier » (Prov. XI, 23).

Les Maîtres de la vie spirituelle nous disent que nous devons mettre toute notre confiance en Dieu, que nous devons éviter comme le plus grand des périls la pusillani-

mité et le découragement : *Ne sois pas pusillanime dans ton âme* (Eccli. VII, 9).

« Une tentation très commune chez les serviteurs de Dieu, dit le P. Surin (*Amour de Dieu*, I, c. 10), est de mettre des limites à l'amour et d'avoir des idées étroites et terre à terre dans le service divin (on ne veut pas lutter contre cette tentation et il est très difficile d'y remédier)... Voilà pourquoi il y en a si peu qui font profession de servir Dieu et pourquoi il y a si peu de saints : on n'a pas des vues assez hautes. »

Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit le P. Osuma (*Ter. Abec.* tr. 8, c. 7), donne de grandes grâces à ceux qui agrandissent leurs âmes pour les recevoir (1). Et Dieu est de beaucoup plus glorifié quand il se trouve un homme « *au cœur élevé* », selon l'expression du Psalmiste. Le chevalier honore bien plus le roi ou la reine que l'écuyer ; de même celui qui aime les grandes choses est plus utile à lui-même et aux autres, plus aimé de Dieu que celui qui ne s'occupe que de vétilles et d'enfantillages. »

« Il sera très utile pour notre avancement spirituel, dit Rodriguez (liv. I, c. 8), de nous proposer pour objet les

(1) « Je crois que l'Epoux apparaît sous la figure d'un père de famille ou d'un roi plein de majesté à ceux qui ont le cœur noble et une grande liberté d'esprit et qui, ayant acquis, par la pureté de leur conscience, une grandeur de courage extraordinaire, ont coutume de faire des entreprises hardies, et ne sont point satisfaits si, par une louable curiosité, ils n'ont pénétré les choses les plus secrètes, compris les plus sublimes et atteint jusqu'à la vertu la plus parfaite. Car la grandeur de leur foi fait qu'ils sont trouvés dignes d'être remplis de la plénitude de tous les biens, et il n'y a rien de si rare dans les trésors de la sagesse, dont le Seigneur, Dieu des sciences, croie devoir exclure ces âmes héroïques, embrasées d'amour pour la vérité et exemptes de toute vanité... Ces âmes osent aspirer à de grandes choses et elles obtiennent ce qu'elles osent demander... Un grand époux se présente donc à ces grandes âmes, et il les traite magnifiquement en leur envoyant sa lumière et sa vérité, en les conduisant sur sa montagne sainte et dans ses tabernacles, en sorte que celui qui reçoit une telle faveur a sujet de dire : Le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses. » *S. Bernard*, In Cant. serm. 32.

choses les plus hautes et qui sont d'une perfection plus exquise, suivant le conseil de l'Apôtre (I Cor. xii, 31) : *Portez vos désirs aux dons supérieurs, car je veux vous montrer la voie excellente entre toutes.* Ce moyen est d'une très grande importance, parce qu'il faut nécessairement que nos désirs se portent bien haut, si nous voulons que nos actions aillent du moins jusques au point de satisfaire à ce qui est indispensablement notre devoir.

Saint Jérôme commentant ces paroles du Psalmiste : *Heureux l'homme, Seigneur, qui met en Toi sa force : il ne pense qu'aux saintes montées* (Ps. lxxxiv, 6), le juste, dit-il, n'a que des élévations dans le cœur, et le pécheur n'a que des abaissements. Le juste porte incessamment les yeux aux choses qui sont les plus sublimes dans la vertu ; il n'aspire qu'à augmenter dans la perfection, et c'est ce qu'il a continuellement dans l'esprit, conformément à ces mots du Sage : *Les pensées de l'homme énergique vont à la richesse et à l'accroissement* (Prov. xii, 6). Mais le pécheur ne songe à rien moins : il se contente de vivre comme tout le monde ; il ne se propose tout au plus que de parvenir à un certain état de médiocrité ; et se relâchant ensuite, il baisse toujours insensiblement et n'approche jamais de son but.

Saint Augustin, parlant de ceux qui vont par la voie large et battue de la vie relâchée, dit que c'est eux que le Prophète appelle *animaux de la campagne*, parce qu'ils veulent toujours marcher dans un lieu spacieux et qu'ils rejettent toute règle et toute discipline. Aussi, dit Gerson, par cette seule façon de parler : « Il me suffit de vivre comme les autres, pourvu que je me sauve, c'est assez, je n'aspire pas à une plus grande perfection », on ne découvre que trop l'imperfection et le mauvais état de son intérieur, puisqu'on ne veut pas entrer par la porte étroite. Mais ces sortes de gens, ajoute-t-il, qui, par leur tiédeur et leur lâcheté croient que c'est assez d'être sauvé parmi ceux du dernier rang, doivent extrêmement appréhender d'être condamnés, comme les vierges folles qui s'endormirent

sans avoir soin de rien, ou comme le serviteur paresseux qui enterra le talent qu'il avait reçu et qui ne songea point à le faire profiter ; il fut jeté dans les ténèbres extérieures, et on ne lit point dans l'Evangile qu'il ait été condamné pour autre chose que pour avoir négligé de faire valoir le talent qu'il lui avait été confié par son maître (1).

Tel est le redoutable bilan de ceux qui se contentent de peu et qui prétendent se sauver seulement en menant « une vie comme tout le monde ».

J. Arintero, O. P.,
Professeur à Salamanque.

(1) Un jour, raconte la Bse Angèle de Foligno, j'étais en oraison et j'entendis ces paroles : « Ceux qui ont le Seigneur Dieu pour illuminateur voient leur voie particulière dans la lumière intérieure et spirituelle. Mais quelques-uns d'entre eux ferment les oreilles de peur d'entendre, et les yeux de peur de voir. Ne voulant pas écouter la parole de Celui qui parle dans l'âme, quoiqu'ils sentent de ce côté-là la saveur divine, ils se détournent, malgré la voix intime, et *suivent le chemin commun*. Ceux-ci seront maudits par le Dieu tout-puissant. » (*Liv. des visions et révélat.*, trad. Hello, ch. 51.)

Les temps liturgiques

II. — Le Carême (1)

La période du Carême est une des plus riches, liturgiquement, de toute l'année : on peut même dire qu'elle est, sous certains rapports, la plus riche et la plus complète. Elle semble se caractériser par le fait qu'elle contient surtout des leçons de vie morale et de perfection. D'autres Offices, appartenant à d'autres époques, fixent plus directement la pensée des fidèles sur les aspects dogmatiques de la doctrine : ceux, par exemple, de la Résurrection, de la Trinité, de l'Assomption. Pendant le Carême, il y a bien d'admirables et importants enseignements destinés à nourrir la foi : ils s'imposent, du reste, comme la source d'où découlent les exhortations pressantes exprimées, durant tout ce temps, dans les diverses formes du culte, et comme leur raison justificative. Au cours de cette sainte période, l'Église ne perd donc jamais de vue et ne cesse de rappeler à ses enfants le dogme primordial de la Rédemption et ceux qui s'y rattachent nécessairement : le péché originel, la tentation, l'épreuve, les sacrements, etc... Mais la réalité de ce mystère impliquant pour nous des conséquences d'ordre moral immédiates, universelles et impérieuses, il fallait que celles-ci, dans la trame des textes et des cérémonies, eussent un relief plus accentué et apparussent sous de plus vives couleurs.

Nous ne pouvons, dans cette brève étude, les examiner en détail. Il faut nous contenter d'exposer les idées générales qui ressortent de l'ensemble de la liturgie et qui forment la phy-

(1) Cf. *Vie spirituelle* de novembre, p. 108.

sionomie propre du Carême (1). Quoique restreinte, notre méditation sera très profitable à nos âmes : elle leur fournira comme la substance même de tous les biens spirituels que l'Église a voulu renfermer dans les offices de cette période. Une fois que nous aurons dégagé des principaux textes quelques-uns, au moins, des principes doctrinaux qui ont présidé à leur choix et à leur utilisation, il sera facile à chacun de les appliquer successivement aux multiples formes que revêtent les rites quotidiens et d'extraire de ceux-ci, au fur et à mesure, les fruits de grâce qu'ils contiennent.

Une note générale domine la liturgie du Carême. On la retrouve pour ainsi dire à chaque pas, et elle frappe vivement les esprits les moins attentifs aux choses religieuses : c'est la tristesse, manifestée notamment dans la couleur des ornements, la suppression des chants d'allégresse, les pratiques pénitentielles et même jusque dans la plupart des tonalités mélodiques du chant. L'Église veut qu'une tristesse salutaire et vivifiante règne, tout ce temps, dans nos âmes.

Elle est motivée d'abord par le souvenir des souffrances et de la mort du Sauveur. Devoir de nécessaire participation à tout ce que le divin Maître a fait et enduré pour nous ; ce devoir s'impose à nous en dehors de toute exhortation ou de tout précepte positif. Il ne faudrait jamais perdre de vue que tous les actes de la vie de Notre-Seigneur, surtout ses souffrances et sa mort, ont un rapport tellement immédiat avec notre vie personnelle, qu'en vérité ils deviennent nôtres. Ils n'ont été accomplis que par amour pour nous et pour notre salut. La dignité de notre conscience, la valeur de toute notre vie morale et l'orientation de notre destinée en dépendent absolument. Ils rentrent à ce titre, dans le cadre même de notre existence quotidienne. Ils nous intéressent infiment plus encore que les événements, si graves soient-ils, où nous jouons un rôle direct et qui nous touchent personnellement. C'est une erreur funeste et trop répandue, de les considérer comme

(1) Nous laisserons même de côté, cette fois (en réservant l'étude pour plus tard), ce qui se rapporte au mercredi des Cendres et à la Semaine Sainte. Ces deux parties, en effet, tout en gardant la physionomie générale du Carême, revêtent, au point de vue liturgique, une importance toute particulière et ont un caractère distinct très marqué.

s'ils s'exerçaient en dehors du rayon de notre activité propre et comme si nous avions le droit d'en rejeter l'influence bienfaisante. *Actiones sunt suppositorum*, disent les philosophes : sans doute, les personnalités, celle du Sauveur et la nôtre, sont différentes, et quant à la dignité, un abîme infini, celui qu'il y a entre Dieu et toute créature, les sépare. Mais en raison des liens qui nous unissent à Jésus et qui font de nous ses membres, ses actes nous appartiennent aussi bien, quoique sous une forme différente, et cependant d'une façon plus intime que ceux qui émanent de nos vouloirs individuels ou qui s'imposent à nous du dehors. Ce serait trop peu de dire que Jésus n'est pas un étranger pour chacun de nous. Jésus nous touche de plus près que nulle autre créature au monde. Il est pour nous plus qu'un père, qu'une mère, qu'un ami, qu'un compagnon, qu'un époux ; il est à la fois tout cela, et, en même temps, il est nous-mêmes, puisque dans l'ordre de la vie surnaturelle, — la seule qui compte, la seule vraie, — nous sommes une partie de lui-même. Nous ne pouvons nous étendre là-dessus, mais si l'on se rappelle la comparaison de la tête et des membres, tirée de saint Paul (I Cor., vi, 15), et celle du cep et des sarments de la vigne employées par le Maître lui-même (Joan., 15), on saisira mieux la portée de cette doctrine.

Or, nous souffrons des souffrances des êtres qui nous sont particulièrement chers. Nous nous faisons un devoir de nous associer à leurs peines et de les partager. Et quant à nos propres douleurs, chacun sait jusqu'à quel point elles affectent notre sensibilité. Mais, hélas ! lorsqu'il s'agit de Jésus, le récit de ses douleurs, trop souvent, nous laisse aussi froids, aussi indifférents que celui des malheurs de Didon ou de la mort de Socrate. Notre vie s'écoule sans contact intime avec la sienne. Comment expliquer une telle aberration ? En raison des liens intimes, dont nous venons de parler, qui nous unissent au Sauveur, et indépendamment même de nos intérêts spirituels, qui y sont directement engagés, est-ce que ses souffrances et sa mort, endurées pour notre rachat et pour notre salut, ne devraient pas, si nous avions dans l'âme un peu de vraie charité, nous émouvoir infiniment plus encore que celles de nos amis et que nos épreuves personnelles ? La véritable marque d'un amour sincère, c'est de partager, non pas les joies, mais les peines de ceux qui sont l'objet de notre tendresse. Tel est, du reste, le sens général de la liturgie : par un rappel constant des

mystères de Notre-Seigneur à nos facultés sensibles et, par celles-ci, à l'âme, elle nous facilite cette communion de nos pensées et de nos sentiments à toute sa vie de joies, de douleurs et de gloire, mais surtout à sa vie douloureuse. C'est à cette dernière que la liturgie du Carême nous associe particulièrement.

La tristesse de cette période doit être causée, en second lieu, par le souvenir de nos péchés, et manifestée par la pénitence qui en est le fruit naturel. Si nous ressentons vraiment l'amertume de l'offense faite à Dieu, nous devrons nécessairement l'expier par la pénitence : pénitence intérieure qui est la contrition, et pénitence extérieure qui consiste dans la mortification corporelle. L'Eglise nous impose l'une et l'autre pendant le Carême : *Jejunemus et ploremus ante Dominum, quia multum misericors est dimittere peccata* : « Jeûnons et pleurons devant le Seigneur : car sa miséricorde est disposée à nous pardonner nos péchés (1). » *Jeûnons*, voilà pour les pratiques extérieures de mortification. *Pleurons* : les larmes sont le signe le plus expressif de la douleur intérieure de l'âme. La liturgie de ce temps insiste spécialement sur la pénitence corporelle parce que c'est celle que, pour des prétextes divers, on serait le plus tenté d'omettre ou d'atténuer outre mesure.

Il ne faudrait pas croire cependant que la pénitence puisse être restreinte à certaines époques seulement de l'année, déterminées par les lois ecclésiastiques, et qu'une fois, par exemple, le Carême achevé, nous ayons quelque droit de nous affranchir de cette grave obligation. Avec des atténuations variables, selon les circonstances, elle s'impose à toute notre vie. Afin de nous mettre en garde, là-dessus, contre des illusions possibles, dès le premier Dimanche, l'Église nous montre l'idéal de la vie chrétienne, en soi et dans son ensemble, tel que saint Paul l'a défini : « ... une grande constance dans les tribulations, dans les nécessités, dans les détresses, sous les coups, dans les prisons, au travers des émeutes, les veilles, les jeûnes... parmi l'honneur et l'ignominie... regardés comme mourants, et voici que nous vivons,... comme attristés, et nous sommes toujours joyeux... ». Il ressort bien de cet enseignement formulé sans réserve par l'Apôtre, que la vraie vie chrétienne ne se comprendrait pas sans une sévère pratique de la pénitence.

(1) A moins d'indication contraire, les textes cités sont extraits des offices liturgiques où chacun pourra les retrouver facilement.

Mais il y a une chose que l'on oublie trop et dont la méconnaissance rebute beaucoup de fidèles de ce devoir ; l'Eglise cependant ne manque pas de nous la rappeler : c'est que notre pénitence doit être joyeuse et notre tristesse mêlée d'allégresse. Qu'on remarque bien le dernier mot de l'Épître de saint Paul : « regardés comme attristés, *nous sommes toujours joyeux*. » Les tristesses de ce monde sont nécessairement déprimantes. Rien d'humain, en définitive, ne peut en adoucir directement l'amertume. A côté des quelques joies, supposées même légitimes, qu'on recueille sur la terre, elles gardent entière leur nocivité naturelle. En dehors de Dieu, à proprement parler elles ne trouvent pas des consolations, mais seulement des distractions, qui ne procurent qu'un oubli momentané de la douleur. C'est qu'elles se réduisent à une doctrine de mort : par elles-mêmes elles sont négatives et destructives. Leur œuvre propre est une diminution progressive de l'être humain.

La tristesse chrétienne a bien le même nom, mais elle signifie une réalité très différente. Acceptée et pratiquée conformément aux enseignements de l'Évangile, elle est toujours transfigurée par la joie. *Beati ! Bienheureux* ceux qui pleurent ! Seul, le Christ pouvait formuler devant les hommes ce paradoxe apparent. Seul il pouvait montrer et donner le vrai bonheur dans la souffrance, parce que seul il apportait au monde une doctrine de vie, d'espérance et d'amour. Et en fait, on constate que plus une âme s'élève dans la sainteté, et plus elle ressent de joyeuse résignation dans les épreuves de toutes sortes. La pratique de la perfection dilate toujours le cœur au milieu des plus grandes tristesses. La joie, une joie toute divine, fait donc partie intégrante d'une vie vraiment fondée sur la Croix.

L'Église a soin de nous inculquer cette vérité primordiale, à l'époque même où elle nous rappelle le sévère devoir de la pénitence, qu'elle nous encourage ainsi à accomplir avec plus de générosité. Dès le premier jour, nous avons vu que saint Paul ne sépare point, dans l'âme du chrétien, le sentiment de la joie de celui de la tristesse. Au second Dimanche nous trouvons l'évangile de la Transfiguration qui nous fait entrevoir ici-bas, pour nous aider à supporter avec plus de vaillance nos douleurs et nos luttes, quelques rayons de la gloire divine et de la béatitude éternelle. Quelle douceur et quelle suavité dans l'offertoire et dans la communion du

3e Dimanche! « Les préceptes du Seigneur sont droits et répan-
« dent la joie dans les cœurs. Ses commandements sont plus
« doux que le miel. O Dieu! votre serviteur les garde avec
« fidélité. — Le passereau a trouvé sa retraite, la tourterelle le
« nid où déposer ses petits; vos autels sont ma demeure, Sei-
« gneur des armées, mon Roi et mon Dieu! Heureux ceux qui
« habitent dans votre maison! Ils vous loueront dans les siè-
« cles des siècles. » — Enfin, le 4e Dimanche est tout entier
consacré à l'allégresse surnaturelle de l'âme chrétienne.

(*A suivre.*)

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

Note sur la mortification

C'est en vertu du baptême d'abord que tout chrétien est strictement tenu à la mortification.

Si le baptême nous donne le principe de la vie surnaturelle, n'est-ce pas notre premier devoir de faire produire à ce principe toutes ses énergies ? La graine que le jardinier jette en terre, contient toute la vertu nécessaire pour que l'arbre croisse et arrive à porter fleurs et fruits ; il suffit, par des soins assidus, de favoriser sa croissance. Ainsi la grâce baptismale contient en germe toute notre vie surnaturelle telle qu'elle se développera ici-bas et dans l'éternité. Favoriser l'activité et l'expansion de cette grâce, c'est donc travailler efficacement à notre complète sanctification. Aussi l'Apôtre exhortait-il les premiers chrétiens à se renouveler dans le fréquent souvenir du baptême : « Rappelez-vous le jour où vous avez été illuminés ! » (Hebr., x, 32.)

Quelle est donc la première leçon du baptême ?

« Ignorez-vous, répond saint Paul, que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous l'avons été? Nous avons été ensevelis avec Lui par le baptême en sa mort, afin que comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous aussi nous marchions dans la nouveauté de vie. Si, en effet, nous avons été greffés sur Lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection : sachant que notre vieil homme a été crucifié avec Lui afin que le corps du péché fût détruit... Nous sommes morts avec le Christ » (Rom., vi, 3-8).

Ainsi donc, le baptême est la participation du chrétien d'abord à la mort, ensuite à la vie ressuscitée du Christ. C'est ce que nous dit le rit lui-même, surtout tel qu'on le pratiquait aux premiers siècles, dans la nuit pascale : le catéchumène descendait dans la fontaine où il demeurait « enseveli » pendant que le Pontife prononçait la formule sacrée ; il ressortait ensuite, « ressuscité » à une vie nouvelle. L'immersion était le symbole de la mort avec le Christ; le retour à la lumière, le symbole de la résurrection.

Mais il y a plus que le symbole, il y a la grâce produite : grâce de mort au vieil homme (1), grâce de vie nouvelle. C'est Jésus crucifié et ressuscité qui vient en nous, dans le mystère de sa mort et de sa résurrection, déposant un double germe de mort et de vie qu'il faudra cultiver et accroître.

Ce serait, semble-t-il, donner une définition excellente de la vie chrétienne que de la nommer : le développement progressif du double germe de mort et de vie déposé dans l'âme par le baptême.

Que s'ensuit-il? C'est que, pratiquement, le chrétien doit d'abord s'unir à la Passion de Jésus par les sentiments et les actes et travailler, selon le mot de saint Paul, à « Lui devenir conforme dans sa mort ». Il est vrai que nous avons communié au mystère de la mort de Jésus sur les fonts baptismaux. Mais cela ne suffit pas. Car de même que la vie de Jésus, dans ce sacrement, nous est donnée comme un germe dont il faut procurer la croissance, de même sa mort nous est communiquée comme un principe dont il faut tirer les applications diverses.

Les pratiques de la mortification sont les applications de ce principe.

Ce que le langage chrétien a coutume de nommer mortification, pénitence, et ce que les auteurs de spiritualité

(1) Le vieil homme est l'homme naturel, fils d'Adam, tel qu'il naît et vit avec ses mauvaises tendances, hors la grâce du Christ.

appellent l'ascèse, dérive donc de la grâce baptismale comme de sa source. *Mourir au péché, mourir au vieil homme*, prendre les moyens efficaces, toujours pénibles à la nature, de maintenir cette *mort*, est une obligation du baptême, et par là même essentielle. La mortification s'impose à tout chrétien, encore qu'elle admette une infinie variété dans ses manifestations extérieures. Saint Paul le rappelait sans cesse : « Ceux qui sont au Christ, ont crucifié leur chair avec ses passions et ses convoitises » (Gal., v, 24). « Portons toujours en nos corps la mortification de Jésus afin que la vie de Jésus soit manifestée en nous » (II Cor., iv, 10).

Ce dernier texte, d'ailleurs, indique clairement que la mortification n'est jamais un but, mais toujours un moyen. Ce n'est pas, en effet, pour lui-même que nous cultivons le principe de mort déposé en nous, mais pour en faire jaillir la vie. « Notre Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Matth., xxii, 32). Nous voulons que le germe de vie semé au baptême croisse, s'élève et devienne un grand arbre ; nous voulons que la vie divine puisse envahir tout notre être et nous gouverner. Voilà pourquoi nous faisons mourir, non pas la nature elle-même, mais ce qui dans la nature s'oppose à la vie de notre âme. Nous ne travaillons à mourir à la vie des sens que pour ressusciter à la vie de l'esprit. Quand il élimine de son âme les éléments de mort spirituelle, le chrétien cherche à faire épanouir la vie divine en sa plénitude.

En définitive, la mortification procure donc la vie, selon l'énergique parole de l'Apôtre aux Romains, viii, 13 « Si vous vivez selon les instincts de la chair, vous mourrez. Mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres du corps, vous vivrez ».

M.-V. Bernadot.

La construction ascétique de saint Augustin

On trouve, dans les œuvres de saint Augustin, une construction ascétique clairement marquée et qui exprime nettement la pensée du Maître sur les étapes de la vie spirituelle.

Cette construction offre l'avantage inappréciable qu'elle est tirée du saint Évangile. Ce sont les béatitudes évangéliques du Sermon sur la montagne qui en tracent le plan, qui en dessinent la structure. Par suite il n'y a rien, en cette magnifique synthèse de l'ascétisme chrétien, qui sente l'esprit de l'homme, la systématisation préconçue, l'arrangement arbitraire. Saint Augustin ne fait que commenter les enseignements du Maître des maîtres : Celui-ci pouvait-il se taire sur les conditions à réaliser pour atteindre le sommet de la perfection évangélique ?

Ajoutons que ce n'est pas dans un passage isolé de son œuvre immense que saint Augustin formule son adaptation des béatitudes aux progrès de la vie spirituelle ; il donne sa pensée sur ce sujet, en termes concordants, en quatre endroits de ses œuvres. Tout d'abord son traité intitulé « *Du sermon sur la montagne* », composé tandis qu'il n'était que prêtre, incomparable chef-d'œuvre que l'Eglise met à contribution dans son office de la Toussaint, roule tout entier sur le commentaire des béatitudes au sens

indiqué. Non seulement saint Augustin montre dans les béatitudes les étapes successives vers la perfection, mais il fait rentrer le sermon lui-même, du commencement à la fin, dans le cadre qu'il vient de tracer ; les préceptes qui constituent sa trame sont à ses yeux le développement normal des béatitudes.

Le commentaire date de l'an 393. Six ans après, en 399, Augustin, étant évêque, composa son beau traité « *De la doctrine chrétienne* » en quatre livres. Au second livre (9-13), il revient sur les sept degrés de la vie chrétienne, dans lesquels, comme au sermon sur la montagne, il saisit l'opération des sept dons du Saint-Esprit.

Le sermon 347, parmi les sermons sur différents sujets, intitulé « *De la crainte de Dieu* », présente le même tableau comparatif des dons du Saint-Esprit et des béatitudes qui se développe sur une échelle ascendante.

Enfin, il y a, dans la correspondance de saint Augustin, un très précieux fragment d'une lettre à un certain Maxime, qui distingue également les progrès de l'âme d'après les dons et les béatitudes. Ce fragment (1) résume la pensée du saint Docteur avec une rare concision et vigueur.

On pourrait se demander si la conception du Saint a varié dans la suite de sa carrière doctrinale. Son traité « *De la perfection de la justice* », composé au cours de la controverse pélagienne, montre que le saint Docteur envisageait la perfection compatible avec la vie présente sous l'aspect d'une pureté d'âme conquise par une prière pleine de larmes, par une lutte incessante contre les vices, par la pratique des œuvres de miséricorde. Ce sont les étapes plus haut indiquées, que couronne une paix bien assise et très douce.

(1) Ce fragment se trouve, dans l'édition des Bénédictins, après le traité de la Trinité. Tout récemment, un auteur augustinien, le R. P. Barthet, en a tiré la division d'un ouvrage composé de textes de saint Augustin et intitulé : *De la vie chrétienne* (Rome, typ. polygl. Vaticanis).

Les béatitudes et les dons du Saint-Esprit

Suivons d'aussi près que possible la pensée de saint Augustin dans sa puissante analyse des béatitudes et dons du Saint-Esprit.

Il étudie les premières et se convainc qu'elles répondent aux progrès de l'âme (1).

Les *pauvres en esprit*, ce sont les humbles, craignant Dieu, qui n'ont pas l'esprit d'enflure. Les orgueilleux recherchent les royaumes de la terre : eux tournent leurs désirs vers celui des cieux.

Les *doux* sont ceux qui cèdent à la violence injurieuse, qui ne résistent pas au mal, qui vainquent le mal par le bien ; ou, mieux encore, qui ne résistent pas à la volonté divine, manifestée par le cours de la Providence, qui se rendent à la vérité, même quand elle blesse, à la vérité entrevue dans le miroir des Ecritures, mêlée de quelque obscurité et néanmoins certaine (2). Ceux-là jouissent avec stabilité et repos de l'héritage éternel qui leur fournit appui et aliment.

Les *pleurants* sont ceux qui, sevrés des biens de ce monde, sont blessés d'une certaine tristesse jusqu'à ce que se développe en eux l'amour des biens éternels (3) ; qui, dans leur élan vers ces biens, se trouvent impliqués et retenus dans le lacet des concupiscences temporelles. Ils

(1) Je m'appuie dans mon résumé principalement sur le commentaire du Sermon sur la montagne ; mais j'utilise également les traits épars dans les trois autres sources que j'ai indiquées.

(2) « Mitescere opus est pietate, neque contradicere divinae Scripturae, sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus ; sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est etiamsi lateat, quam id quod nos per nosmetipsos sapere possumus. » (*De doctr. christiana.*)

(3) « Donec fiat in illis amor aeternorum, nonnulla moestitia sauciantur. » (*De serm. in monte.*)

n'ont d'autre ressource que de gémir et de pleurer ; mais le Saint-Esprit les console efficacement.

Les *affamés et altérés de justice* sont qualifiés par le saint Docteur « amateurs du bien vrai et inébranlable ». Ils en arrivent à désirer la justice avec plus de véhémence que les hommes de perdition ne désirent les voluptés de la chair : sauf que, dans cet appétit spirituel, grâce à l'espérance des secours divins, leur ardeur est tranquille et leur flamme pleine de sécurité (1).

Les *miséricordieux* font miséricorde pour que Dieu leur fasse miséricorde ; ils viennent en aide aux misérables, pour que Dieu les retire de leurs misères persistantes.

Ceux-là ont *le cœur pur*, qui ne font pas le bien pour plaire aux hommes, qui portent dans toutes leurs actions une intention pure de plaire à Dieu, qui ne se laissent détourner du vrai par aucune considération temporelle.

Les *pacifiques*, ou enfants de Dieu, présentent cet ordre et équilibre parfait d'après lequel, tous les mouvements de l'âme étant soumis à la raison, celle-ci est soumise à Dieu. C'est, là, cette paix qui est promise aux hommes de bonne volonté.

La huitième béatitude ne paraît pas répondre à un degré spécial d'élévation vers Dieu. Le sceau de la divine ressemblance est consommé au septième degré. La cité, comme dit saint Augustin, est solidement construite et elle est fortifiée ; elle n'a rien à craindre des assauts les plus furieux, ils ne réussiront pas à l'entamer. La persécution ajoute un surcroît de béatitude.

*
* *

Ayant mis en relief les béatitudes, les ayant caractérisées

(1) « Amatores dicit veri et inconcussi boni. (*De serm. in monte.*) — Jam desidera te implere justitiam multo vehementius atque ferventius, quam a nequissimis hominibus voluptates carnis desiderari solent : nisi quod in spe adjutorii divini est in isto appetitu tranquillus ardor et flamma securior. » (*Epist. ad Max.*)

avec un burin puissant, le saint Docteur établit qu'elles sont produites en nous par l'opération des dons du Saint-Esprit.

Les béatitudes sont des états ou actes excellents d'une âme qui progresse dans la possession de la vérité et du bien surnaturel. Les dons sont des dispositions infuses, grâce auxquelles le Saint-Esprit prend la direction d'une âme dont il se constitue le moteur : soufflant dans cet organisme mystique qu'il fait vibrer, il procure dans l'âme docile l'éclosion des béatitudes multiformes qui sont les avant-courrières de la béatitude éternelle.

La crainte de Dieu, tant louée dans la Sainte Écriture, est le don fondamental du Saint-Esprit, celui sur lequel se basent tous les autres. « Il est le propre des humbles, dit saint Augustin ; il est le principe de l'humilité », déclare saint Thomas d'Aquin. (IIª IIªᵉ, q. XIX, a. 9, ad 4). Il entraîne l'âme de la crainte servile à la crainte filiale. Il l'entretient dans la pensée des fins dernières. Il perce la chair avec des clous et la fixe avec ses mouvements d'orgueil à la croix du Seigneur (1). Il offre à Dieu le sacrifice d'un cœur contrit. Mais par le fait que l'âme commence à graviter dans l'orbe de la volonté de Dieu, elle se rassure, elle conçoit l'espérance ferme des biens futurs.

Le don de piété lui enlève sa dureté native, l'imprègne de douceur : or être doux, proclame saint Augustin dans une définition magnifique, c'est ne pas résister à la vérité, c'est par suite se laisser pénétrer par elle : pénétration qui est accompagnée de secrètes délices, qui fait goûter à l'âme une prélibation de l'héritage éternel. Elle est docile ; elle trouve bonnes les conduites de la Providence, elle révère les mystères de la sainte Écriture, elle n'entreprend pas de les expliquer par le sens humain (2).

(1) « Ante omnia opus est timore Dei converti ad cognoscendam ejus voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat. Timor enim ille cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat, et quasi clavatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. » (*De doct. chr.*)

(2) Nec superimponas sensum tuum sensibus divinorum librorum, sed potius cedas... » (*Epist. ad Max.*)

Le don de science amène les larmes. Il fait voir à l'âme, dans une lumière pénétrante, sa corruption foncière, sa tendance au mal, son impuissance au bien et en même temps la grandeur de ses obligations vis-à-vis de Dieu. Dès lors elle pleure, non pas tant, dit saint Augustin, sur les péchés qu'elle a commis que sur l'état de péché qui la tient si loin de Dieu, captive sous une loi de mort (1). Ces larmes attirent la consolation divine : la grâce se fait sentir, apportant l'assurance d'une délivrance certaine.

Le don de force vient efficacement en aide à ceux qui ont faim et soif de la justice. Ils sont en travail et en lutte pour échapper aux délectations mortifères des choses périssables afin de s'élever à l'amour de la beauté éternelle (2). C'est alors qu'il faut crucifier le monde à soi et soi-même au monde. Cette lutte ne va pas sans un rassasiement intime qui est une béatitude.

Le don de conseil intervient pour fournir un supplément à notre justice qui, quoi que l'on fasse, reste toujours défectueuse ; et ce supplément est de faire miséricorde (3). « Aide ton prochain débile en ce que tu peux, dit saint Augustin, et tu mériteras d'être aidé par le Tout-Puissant en ce que tu ne peux pas. » La miséricorde achève son œuvre quand elle nous fait aimer nos ennemis.

Le don d'intelligence est déjà une récompense : il suppose une pureté de cœur acquise par l'exercice de la cha-

(1) « Cognoverunt in Scripturis quibus malis vincti teneantur, quae tanquam bona et utilia ignorantes appetiverunt. » (*De serm. in monte.*)

(2) « Hoc enim affectu ab omni mortifera jucunditate rerum transeuntium sese extrahit, et inde se avertens convertit ad delectationem aeternorum, incommutabilem unitatem eamdemque Trinitatem. » (*De doct. chr.*)

(3) « In quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodammodo atque obstrepantem sibi de appetitu inferiorum conceptis sordibus ; hic vero se in dilectione proximi exercet gnaviter in eoque perficitur ; et spe jam plenus atque integer viribus, cum pervenerit usque ad inimici dilectionem, ascendit in sextum gradum. » (*De doct. christ.*)

rité qui a détruit l'égoïsme ; et cette pureté, il la rend plus éclatante. L'obstacle a comme disparu, l'œil de l'âme jaillit en lumière (1). Et que saisit-elle ? Un aperçu de la Trinité transcendante, suivant un mode ineffable. Mais il faut mourir à soi-même pour en arriver là.

De l'intelligence l'âme monte au don de sagesse. Sous son influence emportant un maximum de lumière et d'ardeur, se consomme la rénovation de l'homme intérieur, la ressemblance des enfants de Dieu avec leur Père céleste. Si ce n'est pas encore la pleine transformation de l'âme par l'égalité avec les anges, c'est comme un sentir divin qui se répand dans l'âme, qui la fait juger de toutes choses comme Dieu en juge, qui ne lui permet de goûter que Dieu en toutes ses créatures.

*
* *

Cet exposé magnifique, formulé dans la langue augustinienne si chaude, semble réclamer quelque explication.

On pourrait croire que l'opération des dons dans l'âme chrétienne est successive plutôt que simultanée. La difficulté peut se résoudre comme il suit : L'opération des dons a pour effet de disposer l'âme au plein épanouissement de la charité. Il la vide de tout ce qui en elle, par suite des restes du péché, fait obstacle à cet épanouissement. Or cette élimination de tendances mauvaises ou incompatibles avec la charité pure ne se fait pas sans un travail de purification à phases successives.

La crainte abat l'orgueil humain ; la piété triomphe d'une certaine dureté de cœur ; la science éteint dans les larmes le feu des passions ; la force excite puissamment l'activité de l'âme pour les œuvres de justice, secoue par

(1) « Tenetur enim aliquid adversum nos quod relaxandum est, ut acies nostra erumpat in lucem. (*Epist. ad. Max.*)... Dicere audeamus nos aliquantum mente contingere summae atque ineffabilis Trinitatis unitatem. » (*Ibid.*)

suite la paresse et la négligence ; le conseil porte cette activité du côté des œuvres de miséricorde, il poursuit et fait disparaître l'égoïsme ; l'intelligence combat le secret amour-propre qui fait rechercher la louange humaine dans les actions louables ; la sagesse empêche que l'âme se laisse prendre au sens humain des choses, elle fait embrasser et goûter en tout le sens divin.

C'est là le côté purifiant des dons ; on voit que leur action s'échelonne logiquement pour la répression des tendances mauvaises.

Mais il y a en eux une action perfectionnante.

Les dons nous mettent en rapport avec Dieu comme dépassant toutes les conceptions que nous pouvons avoir de Lui dans la vie présente (1). Ainsi la crainte produit en nous une impression de la majesté de Dieu, que les plus beaux raisonnements et même les plus concordants avec la foi ne sauraient nous procurer. La piété nous fait concevoir pour Dieu un sentiment tout filial que les plus touchantes considérations et les mieux fondées ne feraient pas naître dans nos cœurs. La science répand dans nos esprits une lumière si pénétrante que jamais sans elle nous ne nous connaîtrions aussi à fond dans notre nature si corrompue et si impuissante. La force excite en nous cette faim et cette soif de la justice qui vient de Dieu, en comparaison de laquelle la justice humaine est superficielle et sans profondeur. Le conseil nous ouvre les espaces illimités de la miséricorde, qui agrandit le cœur à l'image de la bonté du Père céleste. L'intelligence nous fait sonder, autant qu'il est possible en cette vie, le mystère de Dieu en

(1) C'est pour cela que saint Thomas d'Aquin appelle les dons du Saint-Esprit « des instincts divins » (Iª IIªᵉ, q. 63, passim), ou plutôt des dispositions excellentes grâce auxquelles l'instinct du Saint-Esprit se fait sentir à l'âme, la règle, la dirige. L'instinct va plus loin que la connaissance et que la vertu ordinaire, il mène à l'héroïsme ; il fait atteindre un but avec un élan et une constance que l'homme ne trouverait pas dans sa nature laissée à elle-même. Il y a des instincts naturels ; nous parlons des instincts divins.

lui-même et le mystère de Dieu par rapport à nous. La sagesse rend notre état déiforme, par une identification de nos pensées et de nos vouloirs avec les pensées et les vouloirs de Dieu.

Il est certain que les opérations des dons, se déroulant dans un plan transcendant à la nature, marquent une progression vers toute la perfection compatible avec la vie présente.

Toutefois, est-ce à dire qu'au principe de la vie spirituelle la crainte opère seule, puis que la piété prend sa place et qu'ainsi se succède la série des dons sacrés ? Nullement. Les dons du Saint-Esprit sont infusés à l'âme tous ensemble, et ils tendent à opérer simultanément. Seulement il arrive que l'âme n'est pas disposée à recevoir leur opération intégrale du premier coup ; de là vient que l'opération des dons plus élevés ne se déploie en plénitude qu'après que l'opération des dons inférieurs a comme rectifié et assaini les puissances de l'âme auxquelles ils correspondent. En un mot, les dons supérieurs agissent tout d'abord d'une manière latente ; leur action ne se manifeste qu'au fur et à mesure de la purification intérieure.

Le don de crainte contient virtuellement tous les autres dons : par suite il répand quelque chose de leur vertu à tous. Il y a en lui un élément de piété et de science, de force et de conseil, d'intelligence et de sagesse. En particulier, il est tout aussi inséparable du don de piété qui le tempère, que l'humilité est inséparable de la douceur.

Les dons s'appellent les uns les autres. La piété, dis-je, adoucit le don de crainte qui dessécherait l'âme, si elle n'y versait pas son onction. Elle a besoin elle-même d'être éclairée, dirigée, préservée du fanatisme, par la science. Celle-ci réclame la force pour accomplir ce qu'elle sait être juste. L'emploi de la force demande à être réglé, distribué par le conseil. Ce dernier disperserait l'âme, si elle n'était remontée à la lumière des principes par le don d'intelligence. L'intelligence risquerait d'être précipitée dans l'orgueil, si elle n'avait pas le soutien de la sagesse qui met

l'âme dans un parfait équilibre de connaissance et d'amour (1).

Les dons du Saint-Esprit opérant dans l'âme chrétienne avec ensemble, y déployant dans une progression harmonieuse toutes leurs énergies magnifiques : c'est là un spectacle caché aux yeux de la chair, incomparablement beau, qui ravit le cœur de Dieu.

*
* *

Saint Augustin voit dans le Sermon sur la montagne le développement des sept béatitudes. Il dit que l'insigne modération d'âme par laquelle on se retient de toute colère sans motif et de toute parole injurieuse contre le prochain, prêt à demander pardon si on l'a offensé, ne se trouve que dans celui qui est sincèrement humble, étranger à toute enflure d'esprit. (*De serm. Dom. in monte*, lib. I, 28.)

Il dit que le souci de s'accorder avec son adversaire dans le chemin de cette vie, à savoir avec la vérité encore qu'elle blesse et condamne, représente bien cette douceur d'esprit qui est dépeinte dans la seconde béatitude. (*Ibid.*, lib. I, 32.)

Il dit que la victoire sur la délectation mauvaise, qui s'insinue dans le secret du cœur, ne s'obtient que par ces larmes en lesquelles consiste le troisième degré des béatitudes. (*Ibid.*, lib. I, 36.)

Il dit que les préceptes qui prescrivent de se couper la main droite ou de s'arracher l'œil, de garder au besoin à son épouse une fidélité solitaire, de donner crédit à sa parole sans employer de serment, vont à une telle hauteur qu'on ne peut y atteindre, si l'on n'est soulevé par la faim et la soif de la justice. (*Ibid.* lib. I, 64.)

(1) Cette connexion est tracée par saint Grégoire le Grand dans les Morales sur Job. Le passage est reproduit par saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 68, a. 8, ad 3.

Il dit que les préceptes qui suivent de supporter les injures que l'on reçoit du prochain en ne cessant de lui faire du bien en toute occasion, de se laisser même dépouiller par lui, d'aimer ses ennemis, ne peuvent être observés que par celui qui est pleinement et parfaitement miséricordieux. (*Id.* lib., I, 80.)

Il dit que les avertissements de Notre-Seigneur de ne pas faire le bien en vue de plaire aux hommes, mais de garder son intention pour les yeux du Père céleste, de ne point partager son cœur entre le souci des biens temporels et la poursuite des biens éternels, de ne pas juger témérairement de l'intérieur du prochain, vont à procurer la pureté du cœur qui rend l'œil de l'âme apte à voir Dieu. (*Ibid.*, lib. II, 76.)

Il dit que la sagesse seule, don des pacifiques, aide à discerner des vraies brebis les loups vêtus de la peau des brebis, et maintient l'âme ferme parmi les fluctuations d'un monde où il y a si peu de fidèles et de persévérants. (*Ibid.*, lib. II, 86.)

La conclusion de saint Augustin est claire : les dons du Saint-Esprit sont nécessaires à l'homme pour assurer sa persévérance dans le service de Dieu tel qu'il ressort des enseignements évangéliques (1) ; la vie chrétienne doit être tout entière baignée dans ces grandes et vivifiantes lumières, pénétrée de ses onctions détachantes et fortifiantes. Là où la présence et l'action du Saint-Esprit feraient

(1) Saint Thomas d'Aquin (Ia IIae, q. 68, a. 2) professe expressément que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires à l'homme, pour être mû par Dieu d'une manière efficace pour l'obtention de sa fin surnaturelle.

Si l'homme poursuivait une fin purement naturelle, sa propre raison lui suffirait comme moteur, et avec des vertus humaines acquises, quoique non sans un secours de Dieu qui est toujours et partout nécessaire, il pourrait y arriver.

Mais quand il s'agit d'une fin surnaturelle, la raison seule ne suffit pas, même en supposant l'âme revêtue des vertus théologales et infuses, il y faut la motion ou plutôt *l'instinct* du Saint-Esprit que les dons habilitent l'âme à recevoir.

défaut, la religion glisserait dans le formalisme ; elle ne tiendrait debout que par des appuis factices, l'habitude, certaines convenances sociales, pour combien de temps ! Elle serait incapable de résister aux causes dissolvantes, le respect humain, la menace pesant sur les intérêts temporels, la poussée des mauvaises passions.

C'est le Saint-Esprit qui donne à la religion son caractère surnaturel et parfait. Sans Lui, nous retomberions dans l'état de l'Ancien Testament ; et même, par la terrible logique de l'apostasie, nous irions de dégradation en dégradation jusqu'au fond du plus abject paganisme.

Le Saint-Esprit est malheureusement absent de bien des âmes ; il est comme étouffé par l'esprit du monde en bien d'autres qui sont tristes et languissantes, qui n'ont pas cette belle ferveur, cette puissance d'attraction dont nous lisons les effets merveilleux dans les pages des Actes consacrées à la primitive Église. C'est là ce qui explique l'impuissance des chrétiens de nos jours à repousser les sacrilèges audaces des impies. Ils vivent trop de leur esprit, trop peu du Saint-Esprit.

*
* *

En avançant dans son commentaire du Sermon sur la montagne, saint Augustin rencontre l'oraison dominicale et il l'analyse dans toutes ses parties avec subtilité et profondeur : sans aucune idée préconçue, sur la fin de sa dissertation, il remarque dans les sept demandes du *Pater* une analogie avec les sept béatitudes et les sept dons. Voici ses paroles : (lib. II, 38)

« Le septénaire de demandes me paraît se rapporter au septénaire qui fait le thème de ce discours :

« Puisque c'est par la crainte que sont bienheureux les pauvres en l'esprit, parce que le royaume des cieux est à eux, demandons que le nom de Dieu soit sanctifié parmi les hommes, grâce à la crainte chaste qui subsiste dans les siècles des siècles.

« Puisque c'est par la piété que sont bienheureux les doux parce qu'ils posséderont la terre : demandons que vienne le règne de Dieu, soit en nous-mêmes, qui par la douceur ne lui opposons aucune résistance, soit du ciel en terre par la clarté de l'avènement du Seigneur.

« Puisque c'est par la science que sont bienheureux ceux qui pleurent, parce qu'ils seront consolés : demandons que la volonté de Dieu se fasse en la terre comme au ciel ; car du moment où le corps terrestre s'accordera en pleine paix avec l'esprit qui est céleste, nous n'aurons plus à pleurer.

« Puisque c'est par la force que sont bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, parce qu'ils seront consolés : demandons que notre pain quotidien nous soit donné aujourd'hui, grâce auquel soutenus et sustentés, nous arrivions à la saturité plénière.

« Puisque c'est par le conseil que sont bienheureux les miséricordieux, parce que Dieu leur fera miséricorde : remettons leurs dettes à nos débiteurs et demandons que les nôtres nous soient remises.

« Puisque c'est par l'intelligence que sont bienheureux les cœurs purs, parce qu'ils verront Dieu : demandons que nous ne soyons pas induits en tentation ; ce qui arriverait si notre cœur était double, cherchant tout ensemble les biens éternels et les biens temporels ; celui-là seul qui résiste aux attraits du monde est capable de tenir bon contre ses menaces.

« Puisque que c'est par la sagesse que sont bienheureux les pacifiques, parce qu'ils seront appelés les enfants de Dieu : demandons que nous soyons délivrés du mal ; cette liberté vis-à-vis du mal est la marque des enfants adoptifs de Dieu. »

Ainsi, encore que le *Pater* tout entier convienne à tous les chrétiens en toute situation, il y a une demande qui est formulée par l'esprit de crainte, lequel, abattant l'orgueil, fait que le nom de Dieu est honoré parmi les hommes ; une, émanant de l'esprit de piété, qui, par la douceur

qu'il inspire, fait pénétrer en nous le règne de Dieu ; une, suggérée par l'esprit de science, qui, grâce aux larmes saintes, fait prédominer en nous la volonté divine sur les appétits inférieurs ; une, répondant à l'esprit de force, qui nous fait aspirer au pain céleste comme à un premier rassasiement ; une, inspirée par l'esprit de conseil, qui nous fait pardonner pour être pardonnés ; une, dictée par l'esprit d'intelligence, qui nous obtient la clairvoyance et la simplicité du cœur pour échapper à la tentation ; une, enfin, contenue dans l'esprit de sagesse, qui nous obtient la délivrance du mal, autant qu'il est possible en cette vie, pour justifier notre titre d'enfants de Dieu.

En résumé, le Saint-Esprit nous fait prier par chacun de ses dons : cette prière se subdivise en sept demandes, et par ces demandes, par nos efforts qu'elles suscitent, nous obtenons l'effet des sept béatitudes.

*
* *

L'enseignement de saint Augustin sur le caractère ascendant des béatitudes et des dons du Saint-Esprit se retrouve point par point dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin (Iª IIªᵉ, q. 68 et 69). Insister sur le rapprochement de ces deux éminents docteurs dans les lignes essentielles, tout en relevant quelques légères divergences dans leurs points de vue respectifs, fournirait matière à une belle thèse.

De même cet enseignement pose la base des développements que l'on trouve dans les auteurs qui ont traité de la vie spirituelle.

Ils la partagent en trois périodes qu'ils appellent : la vie purgative, la vie illuminative et la vie unitive. Or les trois premières béatitudes, dans leur côté méritoire, constituent la vie purgative, puisqu'elles supposent la répression des passions : cela est évident. Mais remarquons-le, les deux qui suivent, concernant l'application aux œuvres soit

de justice, soit de miséricorde, rentrent dans la même vie ; car elles contribuent par là à la purification de l'âme. La vie purgative comprendrait donc cinq béatitudes. La sixième se réfère, comme il résulte de son exposé même, à la vie illuminative; la septième forme la vie unitive.

Saint Thomas d'Aquin envisage les béatitudes au point de vue de la béatitude suprême (Iª IIæ, q. LXIX, art. 3). Il dit que les trois premières écartent la fausse béatitude, soit la béatitude voluptueuse, laquelle consiste dans la richesse et la satisfaction de ses passions; que les deux suivantes, constituant la vie active, comportent une béatitude préparatoire à la béatitude éternelle; enfin les deux dernières sont comme une initiation à la béatitude finale, laquelle consiste dans la vue de Dieu à découvert. L'accord avec saint Augustin est complet.

(*A suivre.*)

Dom BERNARD MARÉCHAUX,
Abbé de la Congr. Olivét., O. S. B.

Notes sur la vie chrétienne du lieutenant de vaisseau Dupouey

Si je n'ai vu que trois fois dans ma vie, et bien peu de temps chaque fois, le lieutenant de vaisseau Dupouey, capitaine de fusiliers marins sur l'Yser, il a plus fait pour moi en ces quelques heures, sans s'en douter, je pense, — puis dans la mort, consciemment — qu'aucun de mes amis les plus chers et les plus intimes. Me figuré-je avoir réglé ma dette, en confessant publiquement les extraordinaires grâces que me valut son intercession? J'ai plus parlé de moi que de lui dans mon livre (1) et non, je le crains bien, sans quelque complaisance... A peine ai-je montré son attrait, son bienfait ; à peine un éclair sur son beau visage si mâle et si tendre à la fois ; à peine ai-je entr'ouvert le livre de sa vie, de sa pensée, de ses écrits... Au fait, il m'avait déjà converti que j'ignorais encore à peu près tout de son histoire.

Mon témoignage est achevé : à lui de parler maintenant. J'ai fait voir le reflet ; il faut découvrir le flambeau, afin qu'il illumine d'autres âmes. Sa femme qui sait ce qui est dû à Dieu et à la vérité de Dieu, consent à livrer ses trésors pour le bien de la sainte Eglise. Les lettres qu'elle

(1) L'Homme né de la guerre : *Témoignage d'un converti*, 1 vol. Nouvelle Revue Française.

recevait du front de Flandre ont paru en partie dans le *Correspondant* du 10 juin 1919, avec une préface de notre ami et intermédiaire André Gide ; la *Nouvelle Revue Française* est sur le point de les éditer au complet. Il sera important de publier en outre les *Essais*, le *Journal* et les *Conférences*, peut-être même les dessins qui sont d'un virtuose de la plume dans la manière de Beardsley. Mais il faudra dresser surtout la figure même de l'homme, il faudra écrire une grande vie du capitaine Dupouey, qui montrera le dilettante et le chrétien, le passionné et le sage, le compagnon de ses hommes et leur chef, le fils, le frère et l'époux, le voyageur et l'esthéticien, l'homme d'action, le peintre et le poète, le soldat, le héros, le saint ; car il fut tout cela jusqu'à la plus parfaite réussite, et encore polyglotte, helléniste, divin causeur, athlète et la providence des pauvres. Il ne lui manquait rien et il rendit tout ces dons au vrai Dieu. Si Dieu me le permet, si les amis de mon ami d'un jour — et pour l'éternité — consentent à en fournir la matière, des textes, des paroles et des faits, j'entreprendrai sans tarder cette haute tâche. Mais pour ses fidèles impatients dont sans cesse augmente le nombre, je veux aujourd'hui retracer, oh ! très brièvement et très discrètement, d'après les documents intimes, le mouvement de sa pensée au cours des trois années qui précédèrent la grande guerre et son ravissement pascal. On lira ensuite avec plus de fruit les admirables fragments du *Journal* qu'avec l'autorisation de sa femme, je détache du « Cahier noir ».

*
* *

Dans la Préface aux Lettres de l'Yser, à l'insu du préfacier, s'est glissée une erreur de fait capitale. « Fallut-il, écrit André Gide, l'invitation de la mort pour le révéler à lui-même, pour réveiller en lui les plus belles vertus sommeillantes ? » Et Gide laisse entendre que oui. Non plus que la boue des tranchées de Flandre ne l'arracha aux

« marécages esthétiques », non plus la guerre et la présence de la mort ne révélèrent au capitaine la vraie joie. Elles consommèrent un sacrifice déjà fait et une foi déjà complète. Le capitaine Dupouey n'est point, lui, un « converti de la guerre » ; c'est un converti de l'amour. Du moins son retour à la foi coïncida-t-il à peu près avec ses bienheureuses fiançailles. Si le sujet n'intéressait que lui, j'aurais plaisir à imaginer la rencontre, grâce à laquelle sa vie encore vagabonde trouva sur le rivage, en jetant l'ancre, un bonheur si grand et si rare qu'il ne put pas ne pas y voir la main de Dieu.

Il importe également de savoir que, s'il erra longtemps ce ne fut pas par ignorance. Cet époux chrétien avait été un fils chrétien, élevé gravement par une pieuse mère dans la discipline morale et sacramentelle de notre Église ; une de ses sœurs devait entrer en religion ; il connaissait ce qu'il allait quitter. Quand, comment et jusqu'à quel point se sépara-t-il de la religion de ces ancêtres ? Peu de temps, semble-t-il, avant sa première visite à André Gide qui se place en 1903. Il salue celui-ci comme un libérateur ; c'est donc qu'il venait seulement de « briser ses chaînes ». Mais, même au temps du doute et de la dispersion, « il ramenait de préférence la conversation sur le terrain mystique », il était « hanté tyranniquement (1908) par une foi ou le regret d'une foi », et il cultivait son tourment. Quand il se passionna pour Nietzsche, il lisait d'autre part Hello, Angèle de Foligno, sainte Thérèse ; en curieux sans doute, mais sa curiosité n'échouait pas comme la mienne devant les splendeurs de l'Église, dans l'obstiné refus de visiter le port. Sa folle avidité goûtait à tous les fruits, les mauvais et les bons, à mesure qu'ils mûrissaient à sa portée, sans distinction et sans choix : il ne consentait pas à engager son avenir. Il ne chercha sans doute si longtemps sur tous les océans et tous les continents du monde qu'afin de trouver le « meilleur » et de ne s'arrêter qu'à ce qui en valait la peine, au Verger nourrissant du Père où est satisfait tout l'amour. Sur cette période dont l'histoire est encore à

faire, mois par mois et pièces en mains, nous nous contenterons provisoirement de la Préface; j'y relève ce dernier trait : Gide fit lire à Dupouey Paul Claudel.

Nous saurons un jour, je l'espère, comment les *Grandes Odes* de Claudel, où Dupouey puisa, de son propre aveu, les motifs derniers de sa conversion, firent ce que n'avaient pas su faire les livres des grands mystiques, déjà si chers à son esprit. Dans une conférence sur « la guerre », qu'il écrivit plus tard pour ses jeunes marins, on trouve cette formule significative : « Plus encore que de pain, l'homme a besoin d'admiration. » Dupouey avait la passion d'admirer : il admira Claudel et crut. Si tous les artistes qui ont la foi méditaient ce cas et cette parole, ils comprendraient le prix de l'art dont Dieu leur remit le secret et le feraient plus souvent servir à sa gloire. Dupouey dut admirer aussi qu'au moment où Notre-Seigneur l'appelait par le verbe d'un grand poète, la douce rade pleine de repos « de l'amour dans le mariage » s'ouvrait précisément à lui. Que pouvait-il refuser à son Créateur devant ces grâces redoublées ?

Nous sommes en 1911. Écrivant à sa fiancée, Dupouey lui propose « de mettre en commun le bien qu'ils ont pu amasser afin qu'il donne double moisson et de chercher à étouffer tout le mal afin qu'il ne porte pas double dommage ». Il va pouvoir relire à loisir avec elle et Claudel et Hello et aussi les poètes anglais si pénétrés de spiritualité chrétienne. Mais ses devoirs d'état primeront dès lors tout le reste ; il prendra au sérieux l'obéissance qu'il doit à ses supérieurs, l'autorité qui lui est déléguée sur ses inférieurs : il sera strict et doux ; il leur dira souvent : « mon fils » ; et il aimera son métier en soi, et non plus seulement comme une occasion d'aventures. Ce métier qui le prend sans cesse à son foyer, lui rendra celui-ci d'autant plus précieux et plus attendues les vastes lectures qu'il se promet de faire à son retour : en ce sens l'hiver 1911-1912 sera particulièrement fructueux. Dupouey ne veut déjà plus se nourrir que du « miel romain ». Il lit une vie de

saint Benoît Labre, le *Saint Dominique* du P. Lacordaire, l'histoire des Patriarches dans l'*Ancien Testament* ; il vit six mois avec Joseph de Maistre. Il y souligne telle citation d'Aristote : « Les deux seuls mobiles de l'homme sont la vérité et l'amour. » Il va confondre l'une et l'autre. La vérité sera pour lui, comme pour Platon, « une citoyenne de l'esprit humain, non... une habitante venue d'ailleurs » (cité par Joseph de Maistre : *Examen de la philosophie de Bacon*). Il donne toute son attention, toute sa préférence aux *Soirées de Saint-Pétersbourg*, et en voici l'écho dans cette belle page :

« Il est à remarquer que l'Église dans ses docteurs a su accueillir tout ce que l'humanité avait déjà produit de parfait. Il y a dans le miel romain des gouttes qui appartiennent en propre à Platon, à Aristote, à Cicéron, à Plutarque, à Sénèque, à Socrate ; des pensées avec tous leurs mots que tel concile ou tel docteur n'ont pas craint d'insérer telles quelles dans le bloc de la Doctrine. Et n'est-ce pas une sublime cause de joie de penser que la vérité romaine intégrale ne laisse échapper aucune vérité partielle, ne nous prive d'aucun aspect du vrai, mais au contraire les fait participer pour notre bienfait à sa vie puissante et profonde, se les incorpore...

« Cette doctrine, avec ses nuances infinies, avec ses historiens gigantesques comme les auteurs de la *Genèse* et des *Livres des Rois et des Juges*, avec ses poètes comme l'auteur du *Cantique des cantiques*, avec ses docteurs, avec ses héros, ses papes, ses monarques, ses artistes, ses martyrs, ses prophètes, répond à toutes les exigences de notre esprit dans leur qualité la plus sublime. Avec ses explications, ses dogmes et ses mystères, elle correspond si exactement à notre nature, à notre situation spirituelle dans le monde, que tout ce qui la contredit est également contraire à la nature humaine et ne saurait porter que des fruits de mort. »

En juillet 1912, Dupouey quittait son torpilleur pour commander une compagnie de formation et, s'entraînant

lui-même, se donnait tout entier à la méthode d'éducation physique du lieutenant de vaisseau Hébert. Il disait à ses fusiliers : « Notre volonté de vie doit être une incessante collaboration où le corps, sans marchander sa peine, exécute les travaux dont l'esprit lui fournit l'idée et la mesure. » Et il leur répétait (1) la grande formule de Claudel : « Ce qui nous est demandé, ce n'est pas de vaincre, mais de n'être pas vaincus ; ce n'est pas d'être des hommes supérieurs, mais des hommes justes, et justes précisément à la mesure de nos devoirs. »

L'hiver suivant, il peint et il dessine, il lit du latin, du grec, de l'anglais, William Blake, Coventry Patmore ; il relit *La Cité de Dieu*. Il reprend surtout l'étude des *Psaumes*. Il souligne sur son petit livre, dans le psaume 118 qu'il ne se lassait pas de répéter :

« Et meditabar in mandatis tuis, quæ dilexi,...
« Portio mea, Domine, dixi custodire legem tuam...
« Narraverunt mihi iniqui fabulationes, sed non ut lex tua.
« Faciem tuam illumina super servum tuum : et doce me justificationes tuas (2) »...

Et combien d'autres versets qui nous rendent sensible la palpitation de son âme ! Il a atteint le « palier », l'état de sérénité confiante dont rien ne doit désormais l'écarter. Toutes ses facultés d'admiration et de louange se sont tournées vers Dieu et ne s'en détourneront plus. Il consent à « suivre l'appel de la logique intérieure » pour « mettre un parfait accord, écrit sa femme, entre sa vie quotidienne et l'amour divin ». « Nous passerons, dit-il, mais Lui restera, car nous sommes faits pour Le servir. » — « Com-

(1) Conférence : *Devoir et volonté.*

(2) « Je fais mes délices de tes commandements : je les aime...
Ma part, Jéhovah, je le dis, c'est de garder tes paroles...
Des hommes iniques m'ont raconté des choses fabuleuses, mais ce n'est point comme votre loi...
Fais luire ta face sur ton serviteur, et enseigne-moi tes lois... »

bien aussi, ajoute-t-elle, jugeait-il inséparable de l'ordre invisible l'harmonie de ce petit monde du foyer, à la fondation duquel il avait apporté les plus rares délicatesses de son cœur et l'effort patient d'une volonté tendue vers « l'*Unique nécessaire* »! A cet ordre éternel que sans cesse il exalte, « nous devons les bienfaits de concorde et de paix qui embaument nos jours ». C'est qu'il tient « le secret divin » et qu'il met « un grain d'amour dans chaque instant de vie ». Il s'enchante de « distinguer un ramage dans la trame soi-disant grossière de la vie quotidienne. Avec quel respect nos mains ne devraient-elles pas soutenir et nos yeux contempler ce brocart fabuleux, tendu entre les deux éternités ! Avec quelle lenteur nous devrions lire cette banderole que les Anges écrivent dans le ciel ! » Ses cahiers sont remplis de telles effusions, délicieusement exprimées. « Suppléer les tisseurs divins... corriger le dessin du brocart ? » Il s'en garde bien. Il exalte « les humbles devoirs quotidiens qui, accomplis dans un esprit d'obéissance, sont une louange aussi parfaite que celle des Anges ». Il sera simplement et joyeusement « fidèle dans les petites choses pour mériter de l'être dans les grandes », et Dieu, « qui met sa fidélité à faire celle de l'homme », ne devait pas refuser ce couronnement à l'œuvre de ce bon serviteur (1).

Madame Dupouey m'a rapporté cette anecdote. « Pierre s'occupait d'une pauvre femme dont le mari phtisique avait dû entrer à l'hôpital. Un jour, la Sœur de la Sagesse, visiteuse dans ce quartier, arrive chez nous tout émue, confiant à Pierre que cette pauvre femme, ne pouvant plus se procurer à crédit le nécessaire, la soupe des trois tout-

(1) On ne se lasserait pas de citer : « Quand nous communiquons avec le monde par l'intelligence, nous lui prêtons de notre insuffisance (il ne condamnait pas cependant la raison); quand nous communiquons avec lui par le cœur, nous lui communiquons de la force. » Et plus loin : « Quand nous communiquons avec le monde par l'obéissance et l'humilité, il nous prête sa puissance; quand nous communiquons avec lui par l'orgueil, nous n'y trouvons plus que notre faiblesse ». (Extrait des Cahiers.)

petits n'était même plus chauffée, faute de charbon. « Vous avez eu bien raison de venir à nous, ma sœur, répondit Pierre avec sa simplicité souriante ; le charbonnier doit précisément venir ici tout à l'heure : il sera facile de le prier de faire demi-tour. » Je n'oublierai jamais son regard lumineux ni la tendre inflexion de sa voix, quand, après le départ de la sœur, il me dit : « Que c'est beau de voir Dieu venir ainsi en aide à ses pauvres ! Et qu'il est bon de faire de nous, indignes, les spectateurs et les instruments de ses miséricordes ! » La pauvre femme, voyant arriver le charbon qu'elle n'attendait pas, songea immédiatement à Pierre : « Ce bon Monsieur Dupouey, il n'y a que lui pour avoir d'aussi bonnes idées et deviner tout juste de quoi nous avons besoin ! » C'est dire que les œuvres escortaient les prières. En mai 1912, Dupouey était entré dans la « Société de Saint-Vincent-de-Paul » et il donnait aux pauvres gens ses secours, ses conseils, son amitié. Il avait faite sienne la phrase de Bossuet : « Dans le monde, les pauvres sont soumis aux riches et ne semblent nés que pour les servir ; dans la sainte Église, les riches n'y sont admis qu'à condition de servir les pauvres (1). »

Nous voici au printemps de 1913. Le capitaine Dupouey, surmené et malade, prit un congé de plusieurs mois. Il fit la connaissance de l'abbé Hello, propre neveu d'Ernest Hello, qui l'éclaira sur la question maçonnique et sur les erreurs du libéralisme. Il lui conseilla la méditation du *Syllabus*. Ainsi se fortifiait en lui la pensée catholique ; il y liait de plus en plus étroitement la pensée de la France dont il sentait l'avenir menacé. Je passe sur la découverte qu'il fit des doctrines politiques de l'Action française, dont il devint un adepte fervent, et je le retrouve en Luxembourg, puis à Vichy où il alla se soigner seul (mai 1913).

A ce moment il lui sembla que ces deux premières années de ménage n'avaient été qu'un temps d'épreuve et

(1) *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres.*

de préparation, que le fruit enfin était mûr et que, guéri de son passé, il n'avait plus qu'à marcher dans la voie. « Si vous êtes vrais enfants de Dieu, vous serez réellement libres », déclare le Christ, et Bossuet nous donne la clef du mystère : « Si quelque chose est capable de rendre une âme libre et de la mettre au large, c'est le parfait abandon à Dieu et à sa volonté. » Pierre l'était ainsi. Il avait lâché une à une toutes « les amarres », brisé « les entraves de toutes les servitudes intellectuelles » : il était libre « comme l'amour qui ne craint rien, puisqu'il embrasse son Dieu et est seul capable d'enlever l'homme à lui-même ». C'était le chevalier, au bout de la veillée des armes, après toute une nuit de prières, qui se relève pour agir : il n'aura pas à attendre longtemps. — « Il n'y a pas de petites choses dans la vie d'un foyer où grandiront des enfants », écrit-il de Vichy. Un fils allait lui naître. Fils ou fille, il prépare de loin son avenir. Il veut que l'enfant un jour puisse dire : « *Domine, quia ego servus tuus — servus tuus et filius ancillae tuae* (1). » Il écrit encore : « Puisse Dieu exaucer notre commune prière et faire de cet enfant un homme pour Lui, une âme pleine de son amour et du courage de ses Saints. Puisse Dieu nous faire la grâce de ne rechercher dans l'éducation de nos petits que l'*Unum necessarium* et de ne pas en faire une impossible salade d'Évangile et de pharisaïme bourgeois. » Il comptait éduquer le sien par la prière et par la communion eucharistique. Selon le pressentiment de son père, le petit Michel Dupouey naquit le jour de la Toussaint.

Peu de jours après, le capitaine doit quitter Lorient pour Toulon. Il cherche une maison, la fait réparer et l'installe ; il considère ces contingences comme n'étant « ni vulgaires, ni rebutantes » ; il cherche l'harmonie des choses et des âmes ; aussi habille-t-il avec amour son mystérieux foyer : « S'il faut changer d'asile et de climat,

(1) « Seigneur, je suis ton serviteur — ton serviteur et le fils de ta servante. » (Ps. 115.)

pour nous tout sera bienvenu, parce qu'un cœur plein d'amour porte en lui tous les paysages et tous les palais, et ne donne point d'attention aux choses quand lui est rendue la cause de sa joie. » Mais quand arrivent sa femme et le petit, lui part en mer et connaît à nouveau la séparation, qui n'est cependant pas l'absence. « Il n'est pas besoin de voir les étoiles pour savoir qu'elles sont toutes là. » Il reprend ses lectures : l'abbé Hello, l'abbé Maignen (*Catholicisme, Nationalisme, Révolution*). Il en fait profiter les autres : « C'est de la meilleure besogne d'assainissement intellectuel. » Il cherche à dégager des « dogmes parasites, des admirations interlopes, l'or vierge de la doctrine », et dans les conversations du carré il ne craint pas d'affirmer, d'exposer et de défendre ses opinions raisonnées. « Nulle étroite intransigeance, atteste un de ses camarades, mais une forte et persuasive affirmation dans la joie d'avoir retrouvé « un sol ferme et sonore »... Aux mains de tout autre, une gerbe de si fortes convictions eût inspiré aux faibles, aux hésitants, aux timides, l'effroi, la défiance, l'éloignement. Mais non, ses raisonnements les plus ardents, ses argumentations les plus passionnées forcent l'esprit de l'opposant : loin de le heurter, enchaînent son attention, le font réfléchir, parce qu'il ne peut, quoi qu'il en ait, s'empêcher de considérer avec respect ce front ennobli par la méditation, ce visage amical, ces yeux pleins de lumière ». Il n'écrase pas, il accueille, et il prie Dieu d'éclairer l'esprit qui s'égare et de lui donner à lui-même la force de rendre témoignage. « Faire dépasser à ceux qu'il aime le domaine de la tiédeur et du demi-jour », telle est son ambition passionnée, et il y réussit en s'adressant chez chacun d'eux à ce qu'il a de meilleur. « Le capitaine Dupouey, disait un de ses maîtres de bord, nous sommes pleins de confiance en lui, parce qu'il est aussi bon qu'il est juste. D'ailleurs une chose qu'il commande ou simplement qu'il demande, on n'a pas l'idée de la lui refuser, car, avec lui, on est comme obligé d'agir le mieux possible. » N'est-ce pas exactement ainsi qu'on parle d'un apôtre ?

S'il se perfectionne dans la doctrine et entreprend l'apostolat, il ne néglige pas la vie intérieure. Il pratique assidûment les *Exercices spirituels* de saint Ignace ; il vit la « *Douloureuse Passion* » pendant tout le temps du Carême avec la sœur Anne-Catherine Emmerich. Cette année, il peut jouir du printemps de Provence dans sa nouvelle petite maison. Il voit l'enfant grandir : qu'il en est fier et reconnaissant à Dieu ! Mais voyez sa simplicité : il ne renonce pas aux arts ; tout est louange. Il étudie le chant grégorien et les œuvres de Bach dont la sérénité dansante le transporte. Quand il repart, l'été fatal commence ; voici venir juillet 1914.

Il vient d'être profondément frappé par l'ouvrage de Léon Bloy sur Notre-Dame de la Salette et par la concordance des cent vingt prophéties réunies par la baron de Novaye (1). Son amour pour le Souverain Pontife, « autre Christ vivant au milieu de nous », a merveilleusement grandi ; il songe que le règne du nouveau Pape approche : *Religio depopulata*. Il lit et relit l'encyclique de la menace « Qui pèse les grandeurs des iniquités modernes » a le droit de craindre « qu'une telle perversion ne soit le commencement des maux annoncés pour la fin des temps... ». Il craint « le règne de la Bête ».

Or à la fin de juillet, l'escadre stationne à Toulon. On embarque les poudres de guerre. Il rentre chez lui tout joyeux. « Cette fois, je pense qu'on va se battre ! » Il ne voit dans la guerre que « la réparation, l'offrande qui sauve parce qu'elle purifie... ». Dès cet instant, nous le savons, Pierre Dupouey a la certitude d'être une des victimes désignées de ce sacrifice nécessaire. Il est parfaitement calme et prie auprès du berceau de l'enfant. Quand il eut fini sa prière, il ajouta : « Notre-Dame de la Salette, priez pour la France ! » Et, plein d'angoisse : « De quel poids va être le bras de son Fils qu'Elle n'a pas pu retenir !...

(1) *Demain*.

Si elle nous réunit après cette guerre, nous ferons tous trois un pèlerinage à la Salette. »

Le départ traîna plus d'un jour. Est-il téméraire de croire qu'allait se réaliser ce dont il était persuadé dès le premier jour : que cette union de saurait périr, car l'amour est plus fort que la mort, et que ce mariage était édifié hors du temps, *in nomine Domini* ? Ainsi pensaient les deux époux. « Non seulement nous ne serons pas désunis, disait-il à sa femme, mais le bien que j'aurais pu vous faire, en revenant vivre près de vous, n'eût rien été en regard de celui que je vous ferai de l'autre vie... si, comme tu le crois, je vais au ciel. »

Il devait revoir une fois sa femme et son fils. Las de la morne faction que montait son bateau en Adriatique, impatient de sacrifice, sur sa demande il part pour le front de l'Yser où sont les fusiliers marins. Il trouve sa demande toute naturelle ; c'est la première fois qu'il se fait « pistonner ». Il passe un peu plus d'un jour au foyer et sereinement jouit de cette paix sans ombre. Tout son bonheur est là, et son bonheur ne peut changer. Ne vais-je pas trahir un précieux secret en rapportant le sublime dialogue dont sa femme me fit le récit en confidence et qui achève d'éclairer une des plus hautes figures que nous ait révélées la guerre ? Non. Il le faut pour la gloire de Dieu. Je laisse parler le témoin unique.

« Après le dîner, Pierre peignait en grosses lettres son nom sur sa cantine et chantait un air de marche. Tout à coup, sans même se retourner, il demanda :

« — Sais-tu que ceux qui s'offrent le plus volontiers, Dieu les choisit d'abord ?

« Et me regardant :

« — Je ne dis pas cela pour te faire pleurer...

« — Oh non ! je ne pleure pas...

« — Alors tout est bien, ma chère femme. »

Le lendemain, ils assistaient ensemble à la messe de la Toussaint ; c'était l'anniversaire de la naissance de leur petit Michel. Avant de fermer son sac, Dupouey y place une

petite *Bible*, le *Carême* de Dom Guéranger, les *Elévations sur les mystères*, les *Sonnets* de Shakespeare et les *Fioretti*; il se propose d'acheter à Paris *Orthodoxy* de Chesterton. Il de se départit pas de son calme. Quand le train l'emporta, il souriait encore, et sa femme sentit dans ce dernier sourire « qu'en lui la douleur n'était pas vaincue, mais dépassée ». On sait où Dieu le conduisait.

Rapporté par HENRI GHÉON.
Novembre 1919.

PRIÈRES
recueillies dans le journal de Dominique-Pierre Dupouey
(septembre 1914-1915)

Je sais que je suis exécrable, ô mon Dieu. Mes péchés et mes vilenies demeurent toujours devant mes yeux. Combien je voudrais pouvoir vous dire que désormais je me déplais sincèrement et que Vous seul êtes mon désir ; mais hélas! il n'y a plus rien de sain en moi. Tous les désirs et toutes les habitudes de mon cœur sont un fumier, et toutes les promesses de mon esprit ne sont que présomption, faux semblant et littérature. Ma lèpre et mes ulcères ne me déplaisent pas. O mon Jésus, sauvez-moi, refaites-moi : *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis* (1). Sans entrer dans cette maison pleine de putréfaction et indigne de votre présence, levez Votre main toute-puissante devant la porte entr'ouverte.

O mon Dieu et mon Roi, voici que Vous avez pénétré dans ce taudis comme mon ami. Que la flamme de Votre présence foudroie en moi toute impureté! *In flagello paratus sum* (2).

*
* *

Quelles actions de grâces, ô mon Dieu, Vous rendrai-je pour

(1) « O mon Dieu, crée en moi un cœur pur, et renouvelle au dedans de moi un esprit de droiture ». (Ps. 50).
(2) « Je suis prêt au châtiment ». (Ps. 37).

tant de bienfaits dont Vous m'avez comblé? Pour cette parfaite et quotidienne tendresse conjugale dont Vous nourrissez mon cœur — pour m'avoir fait naître dans la Vérité intégrale — pour me laisser réconforter, m'abreuver si généreusement aux divines cascades de Vos sacrements. Recevrai-je tant de bienfaits en détournant la tête et en gardant les yeux attachés à ces choses qui chagrinent le Saint-Esprit? (Nolite contristari Spiritum Sanctum) auxquelles j'ai donné tant de mes soins et qui m'ont si souvent mérité Votre sévérité? Croirai-je que ces bienfaits me sont dus? Les accepterai-je comme un créancier qui recouvre ce qu'il a prêté? Mon Dieu, préservez-moi de ma sottise et de ma présomption. Je me tiendrai humblement et fidèlement auprès de Vous — avec Vous — le cœur plein de gratitude et de supplications et d'actions de grâces. Je vous suivrai pendant le jour, j'obéirai à Vos appels, et moi aussi songeant aux royales libéralités de Vos sacrements j'aurai mes humbles dons, je Vous rendrai mon modeste témoignage. Retiré dans la chambre de mon esprit, seul avec moi-même je sanctifierai Votre nom par le sacrifice qui Vous est agréable : celui d'un cœur humble et doux. Là est la véritable prière.

*
* *

Mon Dieu, j'ai désiré votre miséricorde. Loin de Vous comme l'enfant prodigue, mon âme ne recevait aucune nourriture et j'enviais (Dostoievsky) la joie du moucheron et cette nourriture joyeuse de toute l'innocente création des bêtes. Mais maintenant je reviens à Vous et je Vous dis : « O mon Père, j'ai péché contre le ciel et contre Vous. Je ne suis plus digne d'être appelé Votre fils, mais traitez-moi comme un de vos mercenaires. » Mais, au moins, que je ne sois plus seul au milieu des étrangers.

*
* *

PÉRIR ET POURRIR

Dès ici-bas Dieu attend de nous les fondations d'un temple qu'Il se réserve de parfaire Luï-même dans l'éternité, et dans lequel notre âme doit l'adorer. Dès ici-bas faire la place nette par le renoncement, ouvrir des tranchées dans le sable et dans

l'argile par la charité et la pénitence et y enfouir les blocs inébranlables de la Doctrine par notre Foi et la fidélité de notre Espérance.

A quoi emploierons-nous ces choses légères qui flottent sur le temps et qu'il abandonne sur le rivage à leur propre corruption?

*
* *

Et moi aussi, Seigneur, mon cœur a été vide de Vous : et comment Vous aurai-je trouvé quand je n'étais que présomption, paresse, luxure, orgueil et colère? Soyez béni, mon Dieu, parce que Vous avez daigné Vous arrêter devant cette fosse déjà pleine des odeurs de la mort!

Heureuse Naïm, loue le Seigneur qui se tient sur le chemin des funérailles.

(Suivent des extraits de l'Epître de saint Paul aux Colossiens, I, II.*)*

*
* *

O Dieu, Souverain de tous les royaumes et de tous les rois, qui nous guérissez en nous châtiant et nous conservez en nous pardonnant, étendez sur nous Votre miséricorde, afin que nous employions à nous corriger la Paix que Votre Puissance nous aura rendue, par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

*
* *

Si je suis humilié, ô mon Dieu, que mes humiliations Vous adorent. Si je souffre, que mes souffrances Vous adorent. Si Vous déchirez mon cœur, que mon cœur déchiré Vous adore. S'il Vous faut le sacrifice de ma vie, que ma vie sacrifiée Vous adore.

*
* *

La pratique de la charité est aromate de toute mauvaise pensée.

*
* *

Mon Sauveur, mon Dieu et mon Ami, Verbe éternel, Seigneur de toute vie! Ne permettez pas que je me sépare de

Vous. Soutenez-moi. Délivrez-moi. Et puisque Vous m'avez créé, faites-moi miséricorde. Venez à mon aide selon Votre promesse. Donnez-moi l'intelligence. Réchauffez mon cœur et mon esprit. Ne me laissez pas succomber à la tentation. Secourez-moi contre ma sottise, ma présomption, ma faiblesse, mes habitudes, ma sécheresse et mon orgueil.

Faites-moi trouver plus aimable que toute société la solitude avec Vous, plus délicieuse que tout plaisir la pénitence en union avec Vous, plus profitable que tout gain ce dont on se dépouille pour Vous.

Lieutenant de vaisseau

DOMINIQUE-PIERRE DUPOUEY.

TEXTES ANCIENS

Élévations de Sainte Catherine de Sienne

I

L'union à la volonté de Dieu

(Avignon, septembre 1376)

O Déité! Déité! Éternelle Déité! Je le confesse et je ne le nie point, Tu es l'Océan de la paix où vit et se nourrit l'âme qui se repose en Toi par un tendre amour et dans l'union de l'amour, en conformant sa volonté à ta souveraine et éternelle volonté dont le seul but est notre sanctification. Aussi, dans cette contemplation, l'âme se dépouille de sa volonté pour se revêtir de la tienne.

O très doux Amour, le signe très sûr de ceux qui demeurent en Toi, c'est qu'ils suivent ta volonté selon que tu l'entends et non comme ils l'entendent. C'est un signe excellent qu'ils sont revêtus de ta volonté, s'ils cherchent cette volonté et non celle des hommes; s'ils évitent de se réjouir de la prospérité pour se réjouir de l'adversité dont ils savent que c'est l'amour seul qui l'envoie. Aussi l'aiment-ils comme ils aiment tes créatures, lesquelles sont dignes d'amour. Seul le péché ne vient pas de Toi et ne mérite point l'amour.

Et moi, malheureuse, j'ai péché misérablement en aimant le péché. Seigneur, aie pitié de moi. O mon Seigneur, punis mes péchés. Purifie-moi, Bonté éternelle, ineffable Déité. Exauce ta servante et ne regarde pas la multitude de mes iniquités.

Je Te demande de redresser vers Toi le cœur et la volonté des ministres de la sainte Église, ton épouse, afin qu'ils Te sui-

vent, Toi, l'Agneau immolé, pauvre, humble et doux, sur la voie de la très sainte Croix, de la manière que Tu le veux et non selon leur fantaisie. Qu'ils soient des créatures célestes, les anges de la terre, car ils doivent administrer le Corps et le Sang du Fils unique de Dieu, l'Agneau Immaculé. Qu'ils ne soient pas des animaux sans raison indignes de ce ministère. Unis-les, ô divine Miséricorde, et baigne-les dans le tranquille océan de ta Bonté afin qu'ils ne perdent plus le temps présent.

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi. Exauce ta servante. Je suis une misérable, mais je Te prie ! Je crie vers Toi, Père très miséricordieux. Je te prie aussi pour mes fils et tous ceux que Tu m'as donnés et que j'aime d'un amour particulier, par ta charité immense, ô souveraine, éternelle et ineffable Déité.

Dieu soit loué, maintenant et toujours et de plus en plus !

II

L'Océan de la miséricorde et de l'amour

(à Rome, le vendredi 18 février 1379).

O souveraine et éternelle Trinité, Amour inestimable ! Tu me dis : ma fille ! et moi je Te dis : mon Père souverain et éternel ! De même que Tu Te donnes Toi-même à moi et que en me faisant part du Corps et du Sang de ton Fils unique, Tu me donnes tout Dieu et tout l'homme, ainsi, ô Amour inestimable, je Te demande de me donner part au corps mystique de la sainte Église, car dans le feu de ta charité j'ai compris ton désir de voir l'âme se délecter de cette nourriture.

O Dieu éternel, Tu m'as vue et connue en Toi-même ; et c'est parce que Tu m'as regardée dans ta lumière que, épris d'amour pour ta créature, Tu m'as tirée de Toi en me créant à ton image et ressemblance. Pour moi, ta créature, je ne peux Te connaître sinon en contemplant en moi ton image et ressemblance. Aussi afin que je puisse Te voir et Te connaître en moi-même d'une connaissance parfaite. Tu T'es uni à nous, Tu es descendu des extrêmes hauteurs de ta Divinité jusqu'à la bassesse et la boue de notre humanité. Comme la faiblesse de mon intelligence était incapable de comprendre et fixer tes hauteurs et que Tu voulais que ma petitesse puisse contempler ta grandeur, Tu T'es fait petit, Tu as enfermé la

grandeur de ta Divinité dans la petitesse de notre humanité.

C'est ainsi que Tu T'es manifesté à nous par le Verbe, ton Fils unique. C'est ainsi que j'ai connu l'abîme de ta charité pour moi dans le Verbe. Souveraine et éternelle Trinité, Amour incompréhensible, Tu nous as manifesté et Toi-même et ta vérité par l'effusion de son Sang. Alors nous avons vu ta puissance, quand Tu as pu nous laver de nos péchés dans ce Sang. Alors Tu as manifesté ta Sagesse qui, avec l'appât de notre humanité recouvrant l'hameçon de ta Divinité, a pris le démon et lui a ôté la souveraineté qu'il exerçait sur nous. Ce Sang est la preuve de l'Amour, de ta Charité, car c'est seulement poussé par le feu de l'Amour que Tu nous as rachetés puisque Tu n'as pas besoin de nous. C'est ainsi que s'est manifestée ta Vérité qui nous a créés pour nous donner la vie éternelle. Et cette Vérité, nous l'avons connue par le Verbe, nous qui d'abord ne pouvions la connaître parce que l'œil de notre intelligence était obscurci par le voile du péché.

Rougis, aveugle créature, tant exaltée et honorée de ton Dieu, rougis de ne pas reconnaître que, poussé par sa charité sans mesure, Dieu est descendu des hauteurs de la Divinité jusqu'à la bassesse et la boue de ton humanité pour que tu Le connaisses en toi-même !

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

O mystère admirable ! Puisque Tu connaissais ta créature avant même qu'elle existât, Tu savais qu'elle commettrait la faute et refuserait de suivre ta vérité, et cependant Tu l'as créée. O Amour incompréhensible ! O Amour incompréhensible ! A qui dis-Tu : ma fille ? Moi, je Te dis : Père éternel ! Je Te supplie, Dieu très miséricordieux, de faire part du feu de ta charité à tous tes serviteurs ; dispose-les à recevoir le fruit des prières et de la doctrine qui se répandent par ta lumière et ton amour. Ta Vérité dit : *Cherchez et vous trouverez, demandez et on vous donnera, frappez et on vous ouvrira.* Je frappe à la porte de ta vérité, je cherche, je crie en présence de ta majesté, je demande à ta clémence miséricorde pour le monde entier et particulièrement pour la sainte Église, car ton Verbe m'a enseigné qu'il faut me nourrir sans cesse de cette nourriture. Et puisque Tu le veux, ô mon Amour, ne me laisse pas mourir de faim.

O mon âme, que fais-tu ? Ne sais-tu pas que Dieu te voit sans cesse ? Sache que tu n'échappes pas à son regard. Tu

pourras parfois te cacher à la créature, mais au Créateur, jamais. Mets donc un terme à tes iniquités. Eveille-toi. C'est le temps de se lever du sommeil.

J'ai péché, Seigneur, prends pitié de moi.

Trinité éternelle, Tu veux que nous nous redressions. Si nous demeurons couchés dans le temps de la prospérité, Tu nous envoies l'épreuve. Comme un habile médecin, avec le feu des tribulations Tu brûles la plaie que n'a pu guérir l'onguent des consolations et de la prospérité.

O Père éternel, ô Charité increéée, je déborde d'admiration, car dans ta lumière j'ai compris que Tu m'as vue et connue ainsi que toutes les créatures raisonnables, toutes ensemble et chacune en particulier, avant que Tu nous aies donné l'être. Tu as vu le premier homme, Adam, et sa faute, et toutes celles qui devaient en être la suite. Tu savais que la faute s'opposerait à ta vérité, ou plutôt empêcherait la créature, séparée de la vérité, d'atteindre la fin que Tu lui destinais. Tu voyais aussi, Père éternel, les tourments qui tombaient sur ton Fils pour restaurer en grâce le genre humain et faire régner ta vérité en nous. Oui, je l'ai compris dans ta lumière, tout cela Tu l'avais prévu.

Alors, Père éternel, comment se fait-il que Tu nous as créés ? J'en demeure toute stupéfaite. Je vois que c'est bien ce que Tu m'as montré : Tu n'avais aucun motif, seul le feu de ta charité T'a contraint à nous donner l'être malgré les iniquités que nous devions commettre contre Toi, ô Père éternel. C'est le feu qui T'a contraint. O Amour ineffable, bien que ta lumière Te montrât toutes les iniquités que la créature devait commettre contre ton infinie bonté, Tu as fait semblant de ne pas les voir pour ne regarder que la beauté de ta créature dont Tu T'es épris, comme fou et ivre d'amour, et l'amour l'a tirée de Toi, et lui a donné l'être à ton image et ressemblance. C'est Toi, Vérité éternelle, qui m'as manifesté cette vérité, à savoir que l'amour T'a contraint à nous créer, malgré la prévision de nos offenses dont ta charité se détourna pour ne considérer que la beauté de ta créature ; car si Tu avais principalement regardé l'offense, Tu en aurais oublié l'amour qui Te poussait à créer l'homme. Tu le savais bien, mais Tu T'es fait prisonnier de l'amour, car Tu n'es autre chose qu'un foyer d'amour : Tu est fou d'amour pour ta créature.

Et moi, mes péchés m'ont empêché de Te connaître. Cepen-

dant, ô très doux Amour, accorde-moi la grâce de répandre mon sang pour ta gloire et l'honneur de ton nom. Fais que je me dépouille de moi-même.

Reçois en Toi, Père éternel, celui qui m'a dispensé le Corps précieux et le Sang de ton Fils. Dépouille-le de lui-même ; sépare-le de lui-même pour le revêtir de ta volonté éternelle ; lie-le à Toi par un nœud qui jamais ne se délasse, afin qu'il soit une fleur embaumée dans le jardin de la sainte Eglise.

Père très clément, donne-nous ta douce et éternelle bénédiction et purifie la face de notre âme dans le Sang de ton Fils.

Amour, Amour, je te demande la mort.

III

La greffe divine.

(à Rome, le mercredi 3 mars 1379).

O souveraine et éternelle Trinité ! O Trinité éternelle, Dieu Amour, nous sommes des arbres de mort et Tu es l'arbre de vie. O Déité éternelle, quel spectacle de voir à ta lumière l'arbre de ta créature dans sa pureté ! Tu as tiré son âme, pure et innocente, de Toi, ô souveraine Pureté, et Tu l'as unie à un corps formé du limon de la terre. Et Tu en as fait un arbre : à cet arbre doué de liberté Tu as donné pour rameaux les puissances de l'âme, la mémoire, l'intelligence et la volonté: Quel fruit doit porter la mémoire? le souvenir. Et l'intelligence? la connaissance. Et la volonté? le fruit de l'amour. O arbre, dans quelle pureté t'avait planté ton Jardinier !

Mais cet arbre s'est séparé de l'innocence ; la désobéissance l'a abattu et d'arbre de vie elle l'a changé en arbre de mort. Il ne produisait plus que des fruits de mort.

C'est alors que Toi, ô souveraine et éternelle Trinité, comme ivre d'amour et folle de ta créature, voyant que cet arbre séparé de Toi, ô Vie, ne pouvait produire que des fruits de mort, Tu l'as guéri par ce même amour qui T'avait poussé à le créer : Tu as greffé ta divinité sur l'arbre de mort de notre humanité. O greffe douce et suave ! Toi, souveraine Douceur, Tu as daigné T'unir à notre amertume; Toi, Splendeur, T'unir aux ténèbres ; Toi, Sagesse, à la folie ; Toi, la Vie, à la mort ; Toi, l'In-

fini, à nous, petits. Qui donc T'a contraint à cette union qui nous rend la vie, quand la créature T'avait fait une telle injure ? L'amour, le seul amour.

Et cette greffe a fait se dissoudre la mort.

A-t-il suffi à ta charité d'avoir contracté une union pareille ? Non. Toi, ô Verbe éternel, Tu as voulu arroser l'arbre avec ton sang : et la chaleur du sang fait germer l'arbre, si avec son libre arbitre l'homme se greffe sur Toi, s'unit à Toi, lie son cœur et son amour, entoure la greffe du bandage de la charité et suit ta doctrine. Ce n'est pas le Père que nous pouvons et que nous devons suivre, car en Lui il n'y a pas de peine ; c'est à Toi que nous devons nous conformer, c'est sur Toi que nous devons nous greffer par le moyen des souffrances et des saints désirs crucifiés. C'est par Toi, ô Vie, en nous greffant sur Toi, que nous porterons des fruits de vie. Quand nous sommes greffés sur Toi, alors les rameaux que Tu as donnés à notre arbre mûrissent leur fruit : la mémoire se remplit du continuel souvenir de tes bienfaits ; l'intelligence Te contemple pour connaître parfaitement ta vérité et ta volonté ; et la volonté veut aimer et suivre ce que l'intelligence voit et connaît. Ainsi un rameau donne sa sève à l'autre. Par la connaissance que l'homme a de Toi, il se connaît mieux lui-même et il se hait dans sa sensualité.

O Amour, inestimable Amour, tu opères des merveilles dans la créature raisonnable ! Dieu éternel, si au temps que l'homme était un arbre de mort, Tu l'as changé en arbre de vie en Te greffant sur l'homme, Toi la Vie — (et cependant beaucoup par leur faute ne produisent que des fruits de mort parce qu'ils ne se greffent pas sur Toi, Vie éternelle) — si donc Tu as fait cela, Tu peux maintenant sauver le monde entier qui ne sait pas se greffer sur Toi. Les hommes se tiennent dans la mort de la sensualité et personne ne vient à la fontaine puiser le Sang pour arroser son arbre. Hélas ! ô Vie éternelle, Tu es au milieu de nous et Tu n'es pas connue, parce que de nous-mêmes nous ne sommes qu'ignorance.

O mon âme, misérable et aveugle, où est le cri, où sont les larmes que tu dois répandre en présence de Dieu qui t'invite sans cesse ? Où est la douleur de cœur pour ces arbres plantés dans la mort ? Où sont les désirs angoissés qui fléchissent la divine Pitié ? Il n'y en a pas en moi, parce que je ne me suis pas encore perdue moi-même ; si je m'étais perdue et si j'avais

cherché Dieu seul, la gloire et la louange de son nom, est-ce que mon cœur ne s'échapperait pas de mes lèvres? Mais je n'ai jamais produit que des fruits de mort parce que je ne me suis pas greffée sur Toi.

Quelle éclatante lumière, quelle dignité reçoit l'âme vraiment greffée sur Toi! O largesse sans mesure! La mémoire nous rappelle que nous sommes obligés de T'aimer et de suivre la doctrine et les exemples du Verbe, ton Fils unique : mais nous ne le pourrions pas sans la lumière de la Foi. Alors l'intelligence fixe cette lumière pour connaître, et aussitôt la volonté aime ce que contemple l'intelligence : les rameaux se communiquent l'un à l'autre les fruits de vie.

Où les prends-tu, ces fruits de vie, ô arbre qui par toi-même es stérile et mort? De l'Arbre de vie : si tu n'étais pas greffé sur Lui, tu ne pourrais de toi-même produire aucun fruit, car tu n'es rien.

O Vérité éternelle, ô Amour inestimable, de même que Tu as produit pour nous des fruits de feu, d'amour, de lumière et le fruit de la prompte obéissance qui Te fit courir, ivre d'amour, à la honteuse mort de la croix, et que Tu nous as donné ces fruits en vertu de la greffe de ta divinité sur notre humanité et de la greffe de ton corps sur le bois de la croix ; de même l'âme vraiment greffée sur Toi ne peut porter d'attention qu'à ta gloire et au salut des âmes, elle devient fidèle, prudente et patiente.

Rougis de honte, ô homme qui par tes péchés te prives d'un si grand bien et t'exposes à de si grands maux. Tes bonnes œuvres ne peuvent servir à Dieu, ni tes offenses Lui nuire ; mais Il daigne se réjouir si sa créature produit des fruits de vie qui deviendront un fruit infini et lui permettront d'atteindre la fin bienheureuse pour laquelle Il nous a tous créés.

J'ai péché, Seigneur, aie pitié de moi.

O Vérité éternelle, unis-Toi, greffe sur Toi ceux que Tu m'as donnés et que j'aime d'un amour de prédilection, pour qu'ils produisent des fruits de vie.

O infinie Bonté, quand Tu fais descendre sur l'âme unie à Toi la rosée de la lumière surnaturelle, Tu lui donnes le repos et la paix intérieure : ainsi en répandant la rosée de tes serviteurs Tu dissiperas la guerre et les ténèbres et Tu rendras la paix et la lumière à ton Epouse. Fais-le, je t'en supplie, Père bon et miséricordieux, ô doux Seigneur !

J'ai péché, Seigneur, aie pitié de moi.

Les idées et les livres

CHRONIQUE

La première éducation de la piété

La formation de la piété chez les enfants, surtout chez les tout petits, est un problème beaucoup plus important et d'une plus grande complexité que certains éducateurs ne seraient peut-être tentés, pratiquement du moins, de le croire. Il a été posé dans un excellent article de la *Revue des Jeunes*, du 10 novembre 1919, intitulé : « Le problème de la première formation religieuse », et signé Marie Fargues. L'auteur ne nous y donne pas seulement, condensée en quelques pages lumineuses et pleines, la substance de ses réflexions sur cette matière, mais aussi, semble-t-il, le fruit de ses expériences personnelles. Sa théorie n'est point bâtie en l'air. La pensée y garde un contact direct avec la réalité concrète. Un principe qui nous parait tout à fait juste parce qu'il s'appuie non pas sur des doctrines *a priori*, mais sur l'observation des faits, domine cette étude : C'est que l'âme de l'adulte est déjà formée quant à ses idées essentielles et à ses habitudes foncières, dans l'âme de l'enfant de sept ans. L'âge, l'expérience, les influences, la libre volonté y apporteront des modifications dont la nature et la portée varieront selon les cas individuels. Il pourra arriver aussi, exceptionnellement, que la vie transforme radicalement ce fond d'expériences et d'idées premières. Mais même alors il restera, sous-jacentes à la nouvelle orientation, des empreintes originelles que rien n'effacera, parce que la continuité qui relie tous les actes d'une vie consciente n'est jamais entièrement rompue.

Ce que l'auteur de l'article dit de l'éducation religieuse en général doit s'appliquer, d'une façon très directe et au même titre, à la formation de la piété qui en est une des branches

les plus importantes. Les sciences pédagogiques ont fait de réels progrès depuis un certain nombre d'années. Elles s'efforcent, avec succès, de mieux adapter leurs méthodes à la psychologie enfantine. De plus en plus on abandonne la pratique rigide qui présentait la vérité à l'esprit des enfants et des adolescents sous la même forme austère qu'aux adultes. De ces progrès récents on fera bénéficier non seulement l'enseignement théorique du catéchisme, mais encore l'éducation de la piété. A une époque de décadence religieuse comme la nôtre, où l'ambiance des milieux n'établit plus de compensation pour l'insuffisance de la première formation religieuse, il importe souverainement de briser avec ce que les anciennes méthodes avaient de routinier et de stérile. On se contentait peut-être trop, jusqu'à présent, de graver des formules toutes faites dans l'esprit des enfants, et on ne se préoccupait pas assez de leur en révéler, en l'adaptant, bien entendu, à la capacité de leur âge, la signification vivante. Que de fois n'avons-nous pas rencontré des prêtres qui avaient leur conscience en paix et qui se trouvaient satisfaits de leurs efforts quand ils pouvaient constater que l'enfant savait très bien « la lettre du catéchisme » ! Ils se persuadaient que plus tard, quand l'intelligence aurait pris son plein développement, elle trouverait, enfouies dans les vieux souvenirs, ces précieuses formules dont elle briserait alors l'écorce pour y découvrir et en extraire le suc vivifiant. Il y a là un préjugé absolument démenti par l'expérience. D'abord ces formules ne restent pas toutes : elles s'évanouissent, pour la plupart, chez le jeune homme, au contact des premières expériences et dans le tumulte des passions naissantes, ou simplement par le seul effet du temps, créateur d'oubli. Quant à celles que, par hasard, il retrouve, il n'en subit l'influence pour la direction de sa vie morale, quand il consent à la subir, que d'une façon très superficielle.

Le supplément d'instruction religieuse que certains reçoivent après la première communion, — catéchismes de persévérance ou cours proprement dits, — ne modifie guère, si l'on garde les vieilles méthodes, un tel état de choses. Ici encore la lettre tient beaucoup plus de place que l'esprit ; la formule joue un plus grand rôle que la réalité qu'elle renferme. La doctrine, au lieu d'apparaître directement dans sa splendeur et sa beauté, se cache sous des apparences dont l'austérité éloigne l'esprit du jeune homme. Les aspects vivants et attrayants de la vérité font place à une terminologie, exacte comme expression, mais froide et stérile.

Deux inconvénients, très graves l'un et l'autre, peuvent en résulter, et en résultent, en effet, très souvent : la perte de la foi, ou, quand la foi reste intacte, le formalisme de la croyance

et le formalisme de la pratique religieuse. Nous trouvons un exemple très caractéristique du premier dans le beau livre récemment paru où le Dr Ghéon, qui fut médecin militaire, raconte sa conversion miraculeuse (1). Il se plaint de l'insuffisance d'instruction religieuse qu'il avait reçue au collège. Il montre comment ses professeurs de lettres et de sciences savaient donner de l'intérêt à un enseignement qu'ils adaptaient à la fois aux progrès pédagogiques modernes et aux légitimes exigences de jeunes esprits avides de vérité, tandis que son aumônier, doué des meilleures intentions, mais figé dans des « abstractions » froides et esclave de méthodes vieillies, étouffait en eux, sans le vouloir, le goût des mystères divins (2). Le cas de Ghéon est fréquent, il faut bien le reconnaître, dans nos milieux catholiques. Chacun de nous a pu le constater bien des fois. Sans doute, ces imperfections pédagogiques ne sont pas les seules causes des défections nombreuses arrivées dans de semblables conditions. Mais on peut les considérer, sans exagération, comme prépondérantes.

La foi, heureusement, ne disparaît pas toujours. Mais elle ne garde, souvent, qu'un contact très lointain et très ténu avec ce qui fait le fond et la trame même de la vie morale. Les formules apprises et les croyances reçues restent isolées, inactives et comme momifiées au sommet de l'intelligence, pendant que se déroulent, sur un plan inférieur et indépendant, les actes multiples de l'existence quotidienne. C'est ce que l'on a appelé très justement les formalismes « de la croyance » et de « la pratique religieuse » (3) : deux des plus grands fléaux qui aient atteint l'âme des générations chrétiennes contemporaines. Le premier oublie que les dogmes sont l'expression de réalités saintes et vivifiantes, dont il faudrait chercher à pénétrer de plus en plus le sens intime. Au lieu d'en dévoiler progressivement la splendeur au regard de l'esprit et d'y puiser ces flots de lumière divine sans lesquels toute activité humaine est condamnée à se mouvoir dans les ténèbres de la mort, — *in tenebris et in umbra mortis* (Luc., 1) — il les tient isolés, tels des « théorèmes abstraits », dans le domaine d'une idéologie inerte. Or, le chrétien qui arrête ainsi le rayonnement de la vérité surnaturelle et dont la foi consiste dans l'acceptation passive de quelques propositions reçues et gardées à la façon du talent inutilisé de l'Évangile, tombe bientôt fatalement dans le « formalisme de la pratique religieuse. Il accomplit

(1) *L'homme de la guerre : témoignage d'un converti.* Paris, 1919.
(2) Ibid.
(3) *Revue dominicaine*. St-Hyacinthe (Canada). Deux articles du P. Forest parus en novembre 1917 et décembre 1919.

alors des gestes rituels ; il se livre aux pratiques du culte qui lui sont imposées par l'Église ; il y est même rigoureusement fidèle. Mais cette exactitude extérieure lui suffit pour se croire en règle avec Dieu et pour maintenir sa conscience dans la paix. Il ne songe pour ainsi dire pas à découvrir les richesses doctrinales renfermées dans l'ensemble des cérémonies et des sacrements de l'Église, ni à les utiliser pratiquement pour la sanctification de son âme et pour son salut. « Un formaliste c'est donc un homme qui met toute sa confiance dans des dehors qu'il observe avec fidélité comme s'ils étaient à eux-mêmes leur fin ; un homme qui oublie que la religion extérieure, vérités ou pratiques, n'a qu'un but, évoquer, élever et fortifier la vie divine que nous portons en chacun de nous. On n'est donc pas formaliste *par le fait qu'on observe scrupuleusement la lettre des préceptes, mais par le fait qu'on en néglige l'esprit.* » (*L. cit.*, p. 360).

Il y a donc des améliorations à apporter dans les méthodes d'éducation de la piété chez les enfants. Pour les tout petits, pour ceux qui ont de 3 à 6 ans, nous recommandons l'excellente méthode déjà bien connue de Mlle Gahéry (1). Elle consiste en des « tableaux animés », où l'on place, au fur et à mesure de la marche du récit ou des explications, les personnages et les accessoires mobiles. Les enfants sont d'autant plus saisis par cette action qu'on leur laisse la liberté d'y prendre une part effective par leurs réflexions et leurs indications personnelles. L'application de cette méthode a permis à Mlle Gahéry de préparer à la première communion privée, dans un des quartiers les plus populeux de Paris, un grand nombre d'enfants élevés en dehors de toute idée religieuse. Ce procédé ingénieux et si simple en même temps produit les meilleurs résultats partout où il est employé. Excellent moyen d'accumuler le trésor des premières expériences et des premières idées qui formeront cette âme d'enfant de sept ans dont nous parlions plus haut. Jusqu'à cet « âge de raison », on doit de préférence agir sur les sentiments qui sont alors très vifs et très accessibles, et ne s'adresser à l'intelligence que dans la mesure progressive de son développement. Qu'on ne craigne pas de graver dans l'âme des tout petits, dès qu'elle commence à s'ouvrir à la vie, des impressions religieuses très fortes, dont la trace ne s'effacera plus et qui deviendront ensuite des auxiliaires précieux pour le libre accomplissement du devoir. C'est déjà le rôle des mères auprès des enfants qui sont encore au berceau. Celles qui les entourent, dès ces premiers instants,

(1) A Thonon-les-Bains (Hte-Savoie).

d'une atmosphère de divin en leur montrant par exemple des images pieuses, en leur faisant baiser le crucifix, en leur apprenant à épeler les noms de Jésus et de Marie, comprennent parfaitement leur mission. La méthode de Mlle Gahéry peut être adoptée un peu plus tard par elles : car elle a l'avantage de former ces impressions par un ensemble de moyens adaptés aux goûts et aux capacités naissantes des enfants dont la raison s'éveille à peine : tableaux vivants, exemples animés, histoires merveilleuses, etc... Les « esprits forts » qui verraient en cela une atteinte aux droits de la liberté humaine deviennent, heureusement, de plus en plus rares. Si leurs objections avaient quelque valeur, il faudrait supprimer toute sorte d'éducation. « Le rôle de l'éducateur n'est-il pas, dans tous les domaines « qu'il aborde, de forger des chaînes, — ou des armes ! — de « dresser des gardes-fous, de peser sur la liberté dans le sens « de ce qu'il croit le bien, pour faire échec aux pesées exercées « par les mille puissances du mal » (1).

L'intelligence et la raison retrouvent plus tard leurs droits. Quand elles se feront aptes à comprendre directement, par elles-mêmes, les enseignements religieux, on devra leur donner pleine satisfaction. Ainsi, au point de vue spécial qui est le nôtre, on ne se contentera pas de dire à l'adolescent et au jeune homme : « Fais ta prière, assiste à la messe, va te confesser, fais la sainte communion, sois pieux. » Des préceptes ainsi formulés, justifiés seulement par l'autorité humaine qui les formule, sont souvent, — l'expérience de tous les jours le prouve, — le vrai moyen de les rebuter de ces pratiques. Il faudra donc s'appliquer à les appuyer sur tous les motifs qui peuvent concourir à former dans l'homme des convictions et des croyances chrétiennes vraiment raisonnées et agissantes, c'est-à-dire le contraire du « formalisme ». Ce sera le moment opportun d'expliquer, sous une forme appropriée à chaque cas concret, la doctrine à la fois si belle et si juste, admirablement développée ici même sur la *Vie chrétienne*, par le P. Gardeil : de montrer que la fidélité à nos devoirs chrétiens est beaucoup plus qu'un service, qu'une morale, qu'un culte même ; qu'en nous élevant jusqu'à la pratique de la Charité, et en nous faisant entrer en communion avec la vie même de Dieu, elle donne à notre être humain une dignité et une grandeur qui dépassent à l'infini toutes les exigences de notre nature créée.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

(1) Revue des Jeunes, *l. cit.*, p. 301.

LES LIVRES

R. P. Hugueny, O. P. : *Psaumes et Cantiques du petit office de la Sainte Vierge. Traduction-Commentaire-Méditation* (Tournai. 1916).

« Tout est dit, et l'on vient trop tard depuis plus de sept mille ans qu'il y a des hommes, et qui pensent. » Ce mot de La Bruyère serait-il vrai aussi pour les Psaumes ? Le P. Hugueny ne l'a pas cru — et il faut l'en féliciter — malgré les nombreux travaux parus dans le cours des siècles sur cette importante partie de l'Ancien Testament. Et sans doute nos lecteurs ne le croient pas davantage, après l'excellent commentaire publié, dans cette Revue, sur le psaume 1er, *Beatus vir*. Nous voudrions précisément prendre occasion de cette série nouvelle, pour signaler à l'attention des âmes éprises de vie intérieure le travail à la fois savant et pieux que le P. Hugueny nous a déjà donné sur les *Psaumes et Cantiques du petit Office de la Sainte Vierge*.

Il est bien vrai, certes, que les Psaumes gardent leur valeur de prière individuelle ou sociale chez ceux qui, même sans les comprendre, les récitent pieusement. Ils peuvent aussi devenir « une prière réconfortante pour ceux-là même qui ne les ont pas étudiés spécialement, pourvu que les sentiments religieux des versets qu'ils comprennent, trouvent dans leur cœur un facile écho » (Introd., p. 3). Pourtant, « quoiqu'il faille lire les Psaumes avec son cœur plus qu'avec son esprit » (p. 4), l'esprit n'en reste pas moins le grand pourvoyeur d'idées, de sentiments ou d'images où s'alimente notre vie divine, et ceux-là, en effet, se privent de la plus abondante de toutes les richesses, dont l'intelligence demeure fermée aux multiples sens des paroles de Dieu. Retrouver, à travers les différentes versions, le sens littéral exact, qui est l'indispensable fondement de toute interprétation sérieuse des Psaumes, enrichir ensuite ce sens premier par de judicieux emprunts aux meilleurs commentateurs et surtout par cette abondante moisson d'idées ou de sentiments qu'a inspirés à l'auteur l'assidue méditation de son thème, tel est le but du P. Hugueny. Ainsi compris, son ouvrage sera pour beaucoup d'âmes la clef d'un trésor qui renferme, au dire de saint Basile, « une théologie achevée » (S. Basile, *In Ps.* 1).

Écrire sur les Psaumes, c'est un peu comme les chanter, et c'est donc une prière. Cette prière, le P. Hugueny la fait lui aussi — comme il convient — avec son esprit et avec son cœur. La part de l'esprit, l'auteur la dissimule volontiers dans une œuvre qu'il veut être œuvre de piété plutôt qu'œuvre de science, et il faut lui en savoir gré, étant donné le but poursuivi. Pourtant, sa traduction comme son commentaire ne sont que le fruit d'une judicieuse utilisation des travaux de l'exégèse, de la critique textuelle et de l'histoire. Si l'auteur a écarté de son texte les discussions qui n'eussent fait que l'alourdir, ses conclusions n'en sont pas moins appuyées sur les plus sérieuses recherches. On trouvera là un modèle de cette science bien française donc la solidité n'exclut pas l'agrément.

Mais si les considérations de l'esprit sont bonnes, si « elles ont leur place dans notre vie spirituelle, elles ne sont que la préparation du cri du cœur dans lequel s'achève la prière » (p. 363). « Les psaumes — écrit le P. Hugueny — sont la romance des âmes éprises de Dieu, le chant du pays compris de ceux-là seuls qui se sentent exilés dans ce monde inférieur et qui soupirent non seulement après les joies du ciel de l'au-delà, mais après celles du ciel ici-bas commencé par la vie de la grâce que nous donne Jésus. Il faut vivre cette vie pour en aimer les chants » (p. 3). On pourrait ajouter avec la même vérité : Il faut en aimer les chants pour mieux vivre cette vie. Car les psaumes supposent déjà, pour être pleinement goûtés, cette préparation que l'auteur qualifie justement de « principale », et qui n'est autre que la vie chrétienne « avec le jeu normal et continu de ses mouvements de foi, d'espérance, de charité, de pénitence » (Ibid.). Mais voici que, sur ce fonds, les Psaumes viennent jeter leur semence, comme fait le laboureur sur une terre bien préparée. Et sous leur bienfaisante influence l'âme s'élève doucement. Il n'en est, en effet, peut-être pas un qui ne lui rappelle l'absolue souveraineté de Celui qui « a dit et tout a été fait » (Ps. 148).

Mais il ne suffit pas de percevoir nettement cet ordre qui met Dieu et la créature à la place qui leur revient. Cet ordre il faut le réaliser, et cela ne va pas pour nous sans lutte. Comment l'âme trouvera-t-elle la confiance et le courage qui la feront victorieuse ? Les psaumes graduels surtout le lui apprendront. Comme ils soutenaient autrefois le pèlerin qui montait à la Cité Sainte, ils conduisent aujourd'hui les âmes généreuses dans leur ascension vers Dieu. Et ces âmes trouveront dans le psaume 44 « *Eructavit* » et dans son beau commentaire, le secret de l'union à laquelle elles aspirent, dans l'ineffable lien des noces mystiques.

L'œuvre de la restauration de toutes choses dans le Christ,

si heureusement inaugurée par Pie X, appelle encore tous nos efforts, malgré d'indéniables et consolants résultats. Le livre du P. Hugueny y vient aider puissamment en ramenant nos esprits vers une forme de prière que notre siècle est trop tenté de délaisser. Qui n'a déploré l'abandon trop fréquent de l'office des Vêpres, dont les psaumes constituent précisément l'élément essentiel ? Avec quelle facilité n'y réduit-on pas souvent le nombre de ces psaumes, au profit de cérémonies bonnes sans doute en elles-mêmes, mais dont l'ensemble n'a plus des *Vêpres* que le nom ? Il est temps de réagir et de ne plus priver les fidèles des richesses que les psaumes leur apportent en les mettant à même d'en pénétrer le sens. Un ouvrage comme celui que nous signalons peut contribuer heureusement à ce résultat. Souhaitons qu'il multiplie le nombre des âmes qui non seulement savent, mais comprennent et sentent que « les psaumes contiennent toutes sortes de prières et l'expression de chaque sentiment qui peut nous survenir dans nos relations avec le ciel, depuis la joie la plus élevée jusqu'au plus profond chagrin » (1). N'ont-ils pas été la prière préférée de Notre-Seigneur, et les paroles qui furent murmurées sur la Croix ne sont-elles pas paroles des Psaumes? On voyait autrefois le Psautier, écrit le P. Lacordaire, « sur la table du pauvre comme sur le prie-Dieu des rois » (2). Il retrouvera la même fortune si des livres comme celui du P. Hugueny apprennent aux âmes que nulle parole ne saurait chanter plus éloquemment leur prière que ces paroles divines dont la jeunesse, mieux encore que celle de l'aigle, se renouvelle sans fin.

M.-V. Bernadot.

Henri Ghéon : **L'homme né de la guerre**. *Témoignage d'un converti.* (Nouvelle Revue française).

Les œuvres de Dieu sont admirables : on ne peut se lasser de répéter ces mots en présence du miracle de la grâce que relatent ces pages. Qu'un baptisé, qui a vécu du Christ et senti monter en son âme, telle une sève vivifiante, la grâce surnaturelle affluant en lui du cep sur lequel il a été greffé, se détourne de son Maître et vive pendant des années « sans Dieu et sans besoin de Dieu » (p. 15), — et puis, longtemps après, sente à intervalles rapprochés la même grâce, qu'il ne reconnait pas encore, s'insinuer comme par le passé au plus intime de son être et tendre de tout son pouvoir à fixer à nouveau la

(1) Wisemann, *Mélanges*.
(2) *Lettres à un jeune homme.*

pauvre âme désorientée sur l'Arbre puissant qui la doit porter et rendre féconde : n'est-ce pas là le triomphe de l'Amour divin, dont le Prophète chantait : « Je t'ai aimé d'un amour éternel, et c'est pourquoi j'ai prolongé pour toi la miséricorde » ? (Jer., xxxi, 3.) Tout sert à la Providence divine pour réaliser son but : les élévations d'une âme ardente vers le Beau et l'Art, les événements les plus ordinaires comme les cataclysmes les plus terribles, l'influence produite sur nous par le coudoiement des individus, l'exemple de tel ou tel, le rayonnement discret d'une sainteté que nous ne soupçonnons point...

Pour Henri Ghéon, ce dernier élément surtout fut influent. Sans raison apparente, le capitaine Dupouey prend sur lui un ascendant considérable; ascendant qui reste mystérieux, car ce n'est guère qu'après la mort de « son saint » que Ghéon arrivera à le vraiment connaître. Le souvenir de Dupouey, sans qu'il puisse s'expliquer pourquoi, deviendra pour lui quelque chose comme une hantise — mais hantise bienfaisante. Après la mort du capitaine, qu'il n'a vu que trois fois, Ghéon entrera dans une intimité toujours plus grande avec lui. Quelle révélation, quand l'Aumônier lui découvre la sainteté de celui qu'il pleure!... « J'attendais tout, je n'attendais pas tant, faute de concevoir un idéal plus grand que l'homme. » Et cette sainteté explique tout : « le prestige de Dupouey, ma timidité devant lui, mes pleurs étranges quand il meurt, ma certitude intime de sa gloire, tous mes pressentiments d'hier et toute ma joie d'aujourd'hui »... (p. 96-97).

Est-ce donc la conversion? Non encore; mais s'il n'y a pas déjà le changement total, Ghéon est cependant « enrichi » (p. 100) : « Le fond est demeuré païen... pourtant je m'endormirai chaque soir dans la pensée de l'assomption de notre ami » (p. 101). — Nous le disions plus haut : la grâce par intermittences arrive jusqu'à cette âme, méritée sans doute par le sacrifice de son ami; — et elle n'aura de cesse qu'elle l'ait à nouveau incorporée au Christ.

Cela se fera lentement, non sans quelque essai de résistance, Mais la traction miséricordieuse se fait sentir plus forte, lorsque les obstacles redoublent. Un jour, Ghéon tout étonné, « après vingt-cinq ans de silence », retrouve au fond de son passé les mots « plus beaux et plus efficaces que ne sont les mots humains » du *Notre Père*. Nouvelle révélation : « Au ciel, où j'aspirais sans croire, je n'avais encore qu'un saint et qu'un ami; j'y ai maintenant un Père, notre Père à tous » (p. 159). Les choses désormais vont se précipiter; entité mystérieuse, la grâce va se faire plus pressante : c'est celle de la Communion des saints : « l'onde de la prière commune m'enveloppe » (p. 180), elle le conduira jusqu'au Père G..., jusqu'à la confession, jusqu'à la communion...

Je n'aurai lutté, mon Dieu, ni pour Vous perdre,... ni pour Vous ravoir » (p. 17). Mais ce n'est pas en vain que le Christ est mort le Vendredi-Saint sur le Calvaire; ce n'est pas en vain que, depuis l'Ascension du Christ, d'autres s'immolent pour continuer le sacrifice rédempteur... Puissent toutes ces âmes rachetées de l'inestimable prix du sang d'un Dieu, comprendre, comme notre auteur, ce splendide but de l'existence : « Servir! par la prière et par les actes. Telle est la loi de Dieu. Et c'est desservir que pécher. »

M.-R. Cathala.

R. P. Thomas Pègues, O. P. : *La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin en forme de Catéchisme pour tous les fidèles.* (Toulouse, 1920.)

On a déjà souvent signalé l'art merveilleux avec lequel ce livre met à la portée de toutes les intelligences les trésors de doctrine renfermés dans la Somme Théologique de S. Thomas d'Aquin. Le succès s'en est affirmé si grand qu'une nouvelle édition s'est imposée, et il nous plaît de reconnaître, en annonçant cette réimpression, les hautes qualités d'un ouvrage à la fois si solide et si intéressant. Plus que jamais d'ailleurs, une irrésistible soif de vérité se fait sentir dans tous les esprits, et la guerre, en les rappelant vigoureusement aux réalités, n'a fait qu'accentuer le mouvement qui les porte à se dégager de la nuée des fausses doctrines. A cette œuvre d'assainissement des âmes, l'ouvrage du P. Pègues contribue puissamment. Il sera particulièrement utile à nos lecteurs, à ceux surtout qui n'ont point le temps ou la facilité de recourir au texte du Docteur Angélique. La vie ascétique et mystique n'est en effet que la perfection de la vie chrétienne. Elle suppose donc — comme l'a fort bien montré dans notre Revue même le P. Garrigou-Lagrange — toutes les lumières de la théologie dogmatique et morale. Ces lumières, l'ouvrage du P. Pègues les condense en un magnifique faisceau. Il permet aussi d'acquérir ce fondement solide auquel la vie mystique peut sans crainte ajouter son couronnement.

F. J.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✠ Augustinus, archiep. Tolosanus.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 6. 10 mars 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique et la doctrine de S. Thomas sur la foi

Nous avons montré dans un précédent article que les doctrines de saint Thomas sur notre connaissance intellectuelle naturelle et sur l'essence de la grâce sanctifiante nous orientent vers la mystique orthodoxe la plus haute. Il en est de même de son enseignement sur la surnaturalité des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. Nous parlerons surtout dans cet article de la surnaturalité de la foi ; mais il convient de dire d'abord quelques mots de celle des vertus morales chrétiennes.

Ces vertus morales sont les quatre vertus cardinales : prudence, justice, force et tempérance, et les vertus annexes : particulièrement celles de religion (ou justice à l'égard de Dieu), de magnanimité, patience, persévérance (rattachées à la force), de chasteté, de douceur, de modestie, d'humilité.

Lorsqu'il est question de ces vertus morales chrétiennes, notamment de la prudence, de la justice, de la force, de la tempérance, plusieurs esprits, en lisant la Somme théolo-

gique de saint Thomas, pensent que ce sont seulement les vertus naturelles, décrites par Aristote et revêtues d'une simple *modalité surnaturelle adventice*, provenant de l'influence de la charité, qui doit ordonner à Dieu tous nos actes. Des théologiens se sont arrêtés à cette conception.

Beaucoup plus haute est la pensée de saint Thomas. Selon lui, les vertus morales chrétiennes sont *infuses* et *essentiellement distinctes, par leur objet formel*, des plus hautes vertus morales acquises, décrites par les plus grands philosophes. Ces dernières, si utiles soient-elles, pourraient se développer toujours sans atteindre jamais l'objet formel des premières. Il y a une différence infinie entre la tempérance aristotélicienne, réglée seulement par la droite raison, et la tempérance chrétienne, réglée par la foi divine et la prudence surnaturelle. « Il est clair, en effet, dit saint Thomas, que la mesure à imposer à nos passions diffère essentiellement suivant qu'elle dérive de la règle humaine de la raison ou de la règle divine ; par exemple dans l'usage des aliments, la mesure prescrite par la raison a pour but d'éviter ce qui est nuisible à la santé et à l'exercice de la raison même ; tandis que selon la règle de la loi divine il est requis, comme le dit S. Paul, que l'homme *châtie son corps et le réduise en servitude*, par l'abstinence et autres austérités semblables » (1). Cette mesure d'ordre surnaturel s'inspire, en effet, de ce que la raison ignore et de ce que la foi nous enseigne, sur les suites du péché originel, de nos péchés personnels, sur l'élévation infinie de notre fin surnaturelle, sur l'obligation d'aimer plus que nous-même et par-dessus tout Dieu, auteur de la grâce, et de nous renoncer pour suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ.

S. Thomas n'est pas moins affirmatif sur la nécessité d'une purification progressive, pour que ces vertus morales chrétiennes, aidées des vertus acquises, arrivent à leur perfection. Il nous montre ce qu'elles doivent devenir chez

(1) IIª IIªᵉ, q. 63, a. 4.

ceux qui tendent vraiment à l'union divine : « Alors, dit-il (Iª IIªᵉ, q. 61, a. 5), la prudence méprise toutes les choses du monde pour la contemplation des choses divines, elle dirige toutes les pensées de l'âme vers Dieu ; la tempérance abandonne, autant que la nature le peut supporter, ce qu'exige le corps ; la force empêche l'âme de s'effrayer devant la mort et devant l'inconnu des choses supérieures ; la justice la porte enfin à entrer pleinement dans cette voie toute divine. » Plus hautes encore, ajoute-t-il, sont les vertus de l'âme déjà purifiée, *virtutes jam purgati animi*, celles des bienheureux et des grands saints sur la terre.

Cet enseignement n'est pas moins élevé que celui donné par Tauler dans ses *Sermons* ou par S. Jean de la Croix dans les chapitres de *La Montée du Carmel*, et de *La Nuit obscure* consacrés à la purification active et passive de l'âme.

*
* *

S'agit-il des *vertus théologales*, certains esprits, lisant la *Somme théologique* d'une façon toute matérielle, arrivent à considérer notre acte de foi comme un *acte substantiellement naturel*, revêtu d'une *modalité surnaturelle* : substantiellement naturel parce qu'il reposerait formellement sur la connaissance *naturelle*, *historique* de la prédication de Jésus et des miracles qui l'ont confirmée ; revêtu d'une modalité surnaturelle, pour qu'il soit utile au salut. Cette modalité fait penser, on l'a dit souvent, à la couche d'or appliquée sur du cuivre pour faire du doublé. On aurait ainsi du « surnaturel plaqué », et non pas une vie nouvelle essentiellement surnaturelle (1).

Selon cette conception, la certitude de notre foi surnaturelle à la Sainte Trinité, à l'Incarnation, aux autres mystères s'appuierait *formellement* en dernière analyse sur *la connaissance inférieure, moralement certaine* que notre

(1) Iª Iªᵉ, q. 61, a. 5.

raison par elle-même peut avoir des *signes* de la Révélation et des *notes* de l'Église. L'acte de foi serait une sorte de raisonnement fondé formellement sur une certitude d'ordre inférieur, qui elle-même ne s'appuie souvent que sur le témoignage humain de nos parents et de nos pasteurs, car bien peu de fidèles peuvent faire une étude critique des origines du christianisme. L'acte de foi théologale ainsi conçu n'est plus infailliblement certain, et il ne conserve presque plus rien de surnaturel et de mystérieux ; on ne voit plus bien pourquoi la grâce intérieure est *absolument nécessaire* non seulement pour le confirmer, mais pour le produire ; ce dernier point a été pourtant défini par l'Église contre les Pélagiens et les Semipélagiens.

Encore une fois, c'est ramener le supérieur à l'inférieur et commettre une erreur analogue à celle relevée plus haut à propos des premiers principes rationnels.

En réalité, selon S. Thomas, de même que la sensation n'est qu'une connaissance inférieure, prérequise à celle des principes, qui, elle, se fonde sur une évidence intellectuelle ; ainsi la connaissance rationnelle des signes de la révélation joue seulement le rôle de préambule, pour *préparer* notre intelligence à recevoir *l'influence de la grâce*, qui seule peut nous faire *adhérer infailliblement* au motif formel de la foi, à *l'Autorité de Dieu révélateur*, dans un *ordre infiniment supérieur* au raisonnement qui a précédé.

S. Thomas a vu tout le sens et toute la portée des paroles de Notre-Seigneur : « Nul ne peut venir à Moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire... Quiconque a entendu le Père et reçu son enseignement, vient à Moi... En vérité, je vous le dis, celui qui croit en Moi a la vie éternelle... » (Jean, VI, 44). « Mes brebis entendent ma voix... » (Jean, X, 26). « Quiconque est de la vérité, écoute ma voix » (Jean, XVIII, 37). S. Paul dit de même : « La foi est un don de Dieu... elle est la substance des choses que nous espérons », ou le germe, le commencement de la vie éternelle.

Aussi pour S. Thomas la foi est-elle *substantiellement surnaturelle*, spécifiée par un motif formel de même ordre,

tout surnaturel, qu'elle atteint d'une façon *absolument infaillible*. C'est pourquoi, plutôt que de la révoquer en doute, il faut subir les pires tourments comme les martyrs.

Cette certitude absolument infaillible et essentiellement surnaturelle ne se résout donc que *matériellement* dans notre connaissance moralement certaine (critique ou non critique) des signes qui ont confirmé la prédication de Jésus et des notes de l'Église. Elle se fonde formellement sur l'Autorité de Dieu révélateur, sur la *Vérité première révélatrice*, increéée, qui se révèle elle-même avec les mystères qu'elle manifeste, qui est *crue* avec les mystères, dans un ordre infiniment supérieur à l'évidence rationnelle, comme la lumière physique se montre et est vue en même temps qu'elle fait voir les couleurs. (Cf. S. Thomas, *De Veritate*, q. 14, a. 8, ad 4). Aussi les Thomistes disent-ils couramment : « Veritas prima revelans est simul id quod et quo creditur, sicut lux est id quod et quo videtur » (1). S. Augustin l'avait déjà dit en une page admirable de son commentaire sur l'évangile de saint Jean (2).

Il ne s'agit pas seulement, en effet, de croire à *Dieu, auteur de la nature* et du miracle sensible, que la raison par ses seules forces peut connaître. Il s'agit de croire à *Dieu auteur de la grâce*, à Dieu considéré dans sa *vie intime*, et qui nous conduit à une fin surnaturelle, en suscitant en nous des actes essentiellement surnaturels (3).

(1) Cf. *Cajetan* in IIª IIªᵉ, q. 1, a. 1, n. XI, et au même endroit *Jean de St-Thomas, Bannes, Salmanticenses, Billuart*, etc. *Capreolus* parle de même dans son Comm. sur les Sentences, III Sent. dist. 24, q. 1, a. 3 et 4.

(2) S. Augustin, in Joan., c. VIII, v. 14, tr. 35. Migne, t. 35, col. 1658 : « Testimonium sibi perhibet lux... et sibi ipsa testis est, ut cognoscatur lux... Sic Sapientia, Verbum Dei... »

(3) IIª IIªᵉ, q. 1, a. 1 : « In fide si consideremus formalem rationem objecti, nihil est aliud quam *Veritas prima*. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde *ipsi veritati divinae fides innititur, tanquam medio.* »

Q. 4, a. 1 : « Veritas prima est objectum fidei secundum quod *ipsa non est visa*, et ea quibus propter ipsam credimus. »

Q. 5, a. 1 : « In objecto fidei est aliquid quasi formale, scilicet *veri-*

Si Dieu n'avait révélé surnaturellement que les *vérités naturelles* de la religion, comme sa providence naturelle, sans rien nous dire des mystères surnaturels, comme la Sainte Trinité, notre foi n'aurait été surnaturelle que par son origine, par son *mode* de production, mais non point par son objet formel ni par son essence. Elle eût été *spécifiquement inférieure* à la foi chrétienne, quoi qu'en aient dit les semi-rationalistes, qui ont voulu démontrer les mystères du christianisme. Au contraire notre foi infuse n'est pas spécifiquement inférieure à celle qu'avaient les anges avant de jouir de la vision béatifique, bien que la nôtre s'exprime en idées acquises et la leur en idées infuses.

En réalité, c'est le mystère surnaturel de sa vie intime que Dieu nous a révélé. Aussi notre foi se fonde-t-elle sur la *Vérité même de Dieu, auteur de la grâce*, sur la connaissance incréée qu'il possède de sa vie intime : Vérité première toute surnaturelle, à laquelle nous élève et nous fait adhérer infailliblement la *lumière infuse* de la foi (1). Vérité première éternelle, *obscure* encore pour nous, parce que *translumineuse*, dit Denys, infiniment supérieure non seulement à l'évidence des principes rationnels qui nous font discerner le miracle, mais même à l'évidence dont jouissent naturellement les anges et que conservent les

tas prima, super omnem naturalem cognitionem creaturae existens, et aliquid materiale, sicut id cui assentimus, inhaerendo primae veritati. »

Item *De veritate*, q. 14, a. 8, corp. : « Omnis creata veritas defectibilis est... Unde oportet quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem. Et sic fidelis per simplicem et semper eodem modo se habentem veritatem liberatur ab instabilis erroris varietate, ut dicit Dyonisius : De div. nom. c. VII. » Cf. *ibid.* ad 2, ad 3, ad 9, ad 16.

(1) IIª IIªᵉ, q. 5, a. 3, ad 1 : « Alios articulos fidei de quibus haereticus non errat, non tenet eodem modo sicut tenet eos fidelis, scilicet *simpliciter inhaerendo primae veritati*, ad quod indiget homo adjuvari *per habitum fidei*; sed tenet ea quae sunt fidei, propria voluntate et proprio judicio. »

Q. 6, a. 1 : « Cum homo assentiendo his quae sunt fidei, *elevetur supra*

démons (1) : *prima veritas quae interius hominem illuminat et docet* (2).

Aussi sans la lumière infuse de la foi, l'homme reste devant l'Évangile comme un auditeur privé de sens musical qui écouterait une symphonie sans en saisir vraiment la beauté. « L'homme naturel, dit S. Paul, ne perçoit pas les choses de l'Esprit de Dieu, car elles sont une folie pour lui et il ne peut les connaître, parce que c'est par l'Esprit qu'on en juge (3). »

Le fidèle au contraire entend « les profondeurs de Dieu » dont parle la révélation proposée par l'Église. « Elle est très éloignée des sens, dit S. Augustin, cette école où Dieu enseigne et est entendu. Nous voyons beaucoup d'hommes venir au Fils de Dieu, puisque nous en voyons beaucoup qui croient au Christ ; mais où et comment ont-ils entendu et appris du Père cette vérité, nous ne le voyons pas ; cette grâce est beaucoup trop intime et secrète (4). »

naturam suam, oportet quod hoc ei insit *ex supernaturali* principio interius movente. »

In Boetium de Trinit. q. 3, a. 1, ad 4 : « Quae exterius proponuntur se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum. »

(1) *De Veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « Credere *aequivoce* dicitur de hominibus fidelibus et de dœmonibus. »

(2) *Quodlibet* II, a. 6, ad 3.

(3) I Cor., II, 14. Voir le commentaire de S. Thomas sur ce texte. — Aussi Léon XIII dit-il dans l'Encycl. *Providentissimus* : « Incorruptum sacrarum Litterarum sensum extra Ecclesiam neutiquam reperiri, neque ab eis tradi posse qui, verae fidei expertes, Scripturae non medullam attingunt, sed corticem rodunt : Le sens vrai ou non corrompu des Saintes Écritures ne peut pas se trouver en dehors de l'Église, il ne peut être donné par ceux qui, n'ayant pas la vraie foi, n'atteignent pas la moelle de l'Écriture, mais en rongent l'écorce. » — Pour découvrir le sens littéral de l'Écriture, il ne suffit pas toujours de la grammaire, du dictionnaire et des règles de l'*exégèse rationnelle*, il faut suivre aussi positivement celles de l'*exégèse chrétienne et catholique* qui procède sous la lumière divine de la foi, comme le disent tous le bons traités d'interprétation de l'Écriture.

(4) *De Praedestinatione Sanctorum*, M. L. t. 44, col. 970. — *Item*, M. L. t. 45, col. 1019.

« Trois choses nous induisent à croire au Christ, remarque S. Thomas : premièrement la raison naturelle..., deuxièmement les témoignages de la Loi et des Prophètes..., troisièmement la prédication des Apôtres ; mais lorsque, ainsi conduits, nous sommes arrivés à croire, alors nous pouvons dire : ce n'est pour aucun des motifs précédents que nous croyons, mais uniquement à cause de la Vérité même de Dieu... à laquelle nous adhérons fermement sous l'influence d'une lumière infuse : quia fides habet certitudinem ex lumine infuso divinitus (1). »

Il dit ailleurs : « Dieu habite en nous par la foi vive, selon le mot de S. Paul (Eph. III, 17) : le Christ habite dans vos cœurs par la foi ». (In Ep. ad Gal., III, 11.)

Cette haute doctrine a été souvent matérialisée, considérablement diminuée. Les grands commentateurs de S. Thomas depuis sept siècles l'ont toujours défendue : ils y tiennent plus qu'à la prunelle de leurs yeux. Il suffit de lire ce qu'ils ont écrit sur les articles de la *Somme* relatifs à la surnaturalité des vertus théologales et surtout de la foi (2). Il faut voir particulièrement les admirables dissertations des Carmes de Salamanque sur ce point, dans lequel ils ont certainement vu le fondement de la doctrine mystique de leur Père S. Jean de la Croix (3).

(1) *S. Thomas*, in Joann., c. IV, lect. V, n. 2.

(2) Nous avons longuement cité ces commentaires *De Revelatione*, t. I, p. 482-500. Capreolus, Cajetan, Cano, Lemos, Jean de Saint-Thomas, les Carmes de Salamanque ont toujours énergiquement combattu sur ce point capital les conceptions nominalistes ou issues du nominalisme, qui méconnaissent la surnaturalité essentielle de la foi infuse et du motif qui la spécifie. Suarez est d'accord avec S. Thomas sur ce point.

(3) *Salmanticenses*, de Gratia, tr. XIV, disp. III, dub. III, n. 40 : « Le motif formel de la foi infuse est le témoignage de Dieu, *auteur de la grâce*, qui fonde une certitude surnaturelle. L'homme peut bien par ses forces naturelles s'appuyer sur le témoignage de Dieu, *auteur de la nature* (et du miracle naturellement connaissable), mais il ne peut sans la grâce s'appuyer sur le témoignage de Dieu, auteur de la grâce, sur la voix du Père céleste, qui est le principe d'une certitude essentiellement surnaturelle, relative à un objet et à une

Saint François de Sales et Bossuet ne s'expriment pas autrement (1).

fin du même ordre. » Cf. ibid. n. 28, 40, 42, 45, 60. — *Salmant.*, de Fide, disp. I, dub. V, n. 163, 193 : « Divina revelatio est objectum *quo et quod* creditur ». La révélation divine est ce par quoi nous croyons les mystères, et elle-même est crue par le même acte; nous y adhérons surnaturellement par la foi. Ainsi avons-nous dit avec S. Thomas (De verit., q. 14, a. 8, ad 4), la lumière est vue et fait voir les couleurs. Ces dernières formules, nous l'avons noté, sont courantes chez tous les grands commentateurs de S. Thomas, dominicains ou carmes, et aussi chez Suarez.

Dernièrement la même doctrine était très bien défendue par le P. G. Mattiussi, S. J., *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, déc. 1918, p. 416-419, *L'atto di fede*, et par le P. M. de la Taille, S. J., *Recherches de Science religieuse*, sept. 1919, p. 275, ss., *L'oraison contemplative*. — De même, il a quelques années, le P. G. Petazzi, S. J., dans une intéressante étude : *Credibilita e Fede*, opposait justement la foi des démons, qui provient de la perspicacité naturelle qui leur fait discerner le miracle (IIa IIae, q. 5, a. 2, ad 2) et la foi infuse des fidèles : « La foi acquise des démons, dit-il justement, n'est ni essentiellement surnaturelle, ni méritoire : elle n'est pas surnaturelle, car bien que le motif formel de leur adhésion soit l'autorité de Dieu, ce n'est pourtant pas l'autorité de *Dieu comme auteur de l'ordre surnaturel*, et en rapport avec une fin surnaturelle ; elle n'est par suite ni méritoire ni louable, car les démons, en admettant les mystères de foi, ne cherchent pas le bien de Dieu, mais seulement le leur propre (il serait pour eux stupide de nier l'origine divine d'une parole confirmée par des signes si éclatants). Et comme l'autorité de Dieu, comme Auteur de l'ordre surnaturel, en rapport avec une fin surnaturelle, constitue un motif formel différent de l'autorité de Dieu simplement considéré comme vérité première, naturellement connaissable, il s'ensuit que la foi des démons diffère spécifiquement de celle des fidèles, comme le dit S. Thomas, *De veritate*, q. 14, a. 9, ad 4 : « *credere aequivoce dicitur de hominibus fidelibus et de daemonibus* ; *nec est in eis fides ex aliquo lumine gratiae infuso, sicut est in infidelibus.* »

Ceci admis, on peut dire métaphoriquement, comme le disait le P. Rousselot : le démon perçoit le surnaturel « en creux », et celui-ci produit sur lui un effet de répulsion, comme la lumière vive sur des yeux malades incapables de la supporter.

(1) S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. 14 : « Cette obscure clarté de la foy étant entrée dans notre esprit, non par la force de discours, ni par apparence d'arguments, mais par la seule suavité de sa présence, elle se fait croire et obéir à l'entendement avec tant d'autorité que la certitude qu'elle nous donne de la vérité,

Parmi les théologiens modernes, Scheeben, qui a fort bien compris cet enseignement, a écrit : « Le motif formel de la foi est purement et immédiatement divin et par conséquent absolument un et simple, ferme et subsistant, identique à la source première et immuable de toute vérité (*Veritas prima*). D'autre part, la foi elle-même se présente comme un *commerce direct*, une *union intime avec la parole interne de Dieu*, et conséquemment avec sa vie intérieure. Et comme cette parole interne n'existait pas seulement au temps de la manifestation de la parole extérieure, mais qu'elle subsiste, en tant que *parole éternelle de Dieu*, dans un *éternel présent*, elle élève notre esprit à la participation de sa vérité et de sa vie immortelles, et l'y fait reposer.

L'opinion contraire, selon laquelle l'acte extérieur de la révélation serait un motif partiel de la foi..., repose sur une *conception mécanique*, où la foi apparaît comme un *procédé déductif*, qui nous aiderait à découvrir la vérité de son contenu. Elle amoindrit le caractère transcendantal de la foi, qui est essentiellement un élan vers Dieu » (1).

C'est ce qui faisait dire très justement au P. Lacordaire : « Ce qui se passe en nous, quand nous croyons, est un phénomène de lumière intime et surhumaine. Je ne dis pas que les choses extérieures n'agissent pas sur nous comme motifs rationnels de certitude ; mais l'acte même de cette certitude suprême dont je parle nous affecte directement comme un phénomène lumineux (*lumen infusum fidei*) ; je dis plus, comme un *phénomène translumineux*...

surmonte toutes les autres certitudes du monde. » — Bossuet, *Élévations sur les Mystères*, 18ᵉ sem., 17ᵉ élév. : « Par dessus tout, vous avez besoin de croire que ceux qui croient doivent tout à Dieu ; qu'ils sont, comme dit le Sauveur, *enseignés de Lui*, *docibiles Dei*, de mot à mot : *docti a Deo* (Jean, VI, 45) : qu'il faut qu'il parle dedans, et qu'il aille chercher dans le cœur ceux à qui il veut spécialement se faire entendre. Ne raisonnez donc plus : humiliez-vous. Qui a des oreilles pour écouter, qu'il écoute (Matt. XI, 15) : mais qu'il sache que ces oreilles qui écoutent, c'est Dieu qui les donne. »

(1) *Scheeben, Dogmatik*, I, § 40, n. 651.

Nous sommes affectés par une lumière translumineuse... S'il en était autrement, comment voulez-vous qu'il y eût *proportion* entre notre adhésion qui serait naturelle, rationnelle, et un objet qui surpasse la nature et la raison?... Ainsi une intuition sympathique met entre deux hommes, dans un seul moment, ce que la logique n'y aurait pas mis en bien des années. Ainsi parfois une illumination soudaine éclaire le génie... Souvenez-vous des deux disciples qui allaient à Emmaüs (1). »

Monseigneur Gay s'exprime de même (2).

Pour nous faire adhérer ainsi à la Vérité suprême, essentiellement surnaturelle, la foi infuse doit donc être elle aussi surnaturelle par son essence et non seulement par une modalité adventice. Elle est ainsi infiniment supérieure à la lumière de la raison, comme celle-ci l'est aux sens (3).

(1) Lacordaire, *Conf. de N.-D. de Paris*, 17e Conf.

(2) *Les Vertus chrétiennes*, éd. in-12, t. I, p. 159 et 160, dans le chapitre sur la Foi : « Les sens et la raison peuvent bien nous donner une connaissance physique ou historique des faits divins surnaturels, et c'est leur plus éminent emploi. Leur concours est ici indispensable. Sans eux, l'acte de foi serait radicalement impossible ; ils sont le sol où cet acte germe et qui lui sert d'appui. Mais pour ce qui est de la perception réelle, commandée, méritoire du surnaturel révélé, les sens les plus exquis et la raison la plus exercée en demeurent tout à fait incapables. *La foi* seule nous la peut donner, et non seulement *elle est nécessaire pour nous faire adhérer à l'intime de la révélation, c'est-à-dire à la réalité divine énoncée en langue humaine*, mais encore nous ne saurions sans la grâce, qui l'inaugure en nous, nous rendre comme il convient aux preuves dont elle est appuyée... Sans la foi, l'homme le plus intelligent et le plus docte reste cet homme purement naturel que S. Paul appelle *animal* et dont il dit qu'il « ne perçoit pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, non percipit ea quae sunt Spiritus Dei... non potest intelligere » (I Cor., II, 14). L'esprit humain, fût-il d'ailleurs capable de cette adhésion..., resterait encore le cœur, qui a forcément ici sa part, et vraiment sa très large part. »

(3) Si l'on expose cette doctrine à ceux qui ont l'autre manière de voir, quelques-uns répondent : « Ce sont des mots » : ils avouent ainsi, sans le vouloir, leur nominalisme inconscient. Celui-ci devrait les conduire à ne voir que des paroles vides de sens dans *la vie intime de Dieu*, en tant qu'elle fonde l'ordre *des mystères surnaturels*, essen-

*
* *

Si l'on n'amoindrit pas, en la matérialisant, cette grande doctrine de S. Thomas, on voit qu'elle est par son élévation *le fondement de la mystique* et qu'elle ne le cède en rien aux pages les plus belles de Denys (1), de Tauler (2), du B. Henri Suso (3), ou de S. Jean de la Croix sur la vie de foi. Particulièrement les purifications passives de l'esprit, décrites dans *La Nuit obscure*, ne se peuvent comprendre, nous le verrons, que par ce que nous venons de dire sur l'absolue supernaturalité du motif formel des vertus théologales. Ces purifications passives, très doulou-

tiellement supérieur à celui des *mystères divins naturels*, que la raison par elle seule peut connaître. Cette distinction de deux ordres n'était pour les nominalistes qu'une distinction *contingente*, dépendant du libre arbitre de Dieu, et non de l'élévation infinie de sa vie intime. Cf. *De Revelatione*, t. I, p. 340.

D'autres disent : « Ce dont vous parlez suppose une illumination mystique extraordinaire », alors que, en réalité, nous parlons seulement de la foi chrétienne, même dans un croyant en état de péché mortel, foi dont on ignore trop souvent le prix et la grandeur. »

(1) Denys, *Des Noms divins*, ch. vii, § iv : « L'intelligence divine n'est autre chose que la vérité dans sa simplicité parfaite, et la pure et infaillible connaissance des choses ; et sous ce rapport, elle devient l'objet de la foi divine ; et la foi, base inébranlable, fixe les croyants dans la vérité, et fixe la vérité en eux ; et la vérité connue dans sa pureté, les fidèles s'y attachent avec une force et une certitude invincibles. » — Le contemplatif se convainc de plus en plus que Dieu est supérieur à toute conception : « Alors, dit Denys, l'âme délivrée du monde sensible et du monde intellectuel, l'âme entre dans l'obscurité translumineuse d'une sainte ignorance, et, renonçant à toute donnée scientifique, elle se perd en Celui qui ne peut être ni vu ni saisi. » *Theol. mystiq.*, ch. i. Voir aussi ch. ii.

(2) Dans ses *Sermons* Tauler parle souvent de la *foi nue, toute pure*, dégagée des images et des connaissances rationnelles ; il la déclare très supérieure aux consolations et aux révélations. Cette foi pure s'accompagne certainement des dons d'intelligence et de sagesse à un degré éminent. Les enseignements de Tauler sur ce point ont été résumés dans les *Institutions*, ch. 8 et 35, ouvrage qui ne semble pas avoir été écrit par lui, mais qui a été tiré de ses œuvres.

(3) B. Henri Suso, *Œuvres mystiques*, éd. Thiriot, t. II, p. 357.

reuses, auxquelles concourent grandement les dons du Saint-Esprit, mettent en un puissant relief ce très pur motif surnaturel, en le dégageant de plus en plus de tout motif inférieur, accessible à la raison.

Pour montrer que la contemplation mystique n'est que la plénitude de la vie de foi, dont nous venons de déterminer l'essence, il suffit ici de citer quelques passages caractéristiques de S. Jean de la Croix. Il écrit dans *La Montée du Carmel*, l. II, c. VIII (1) : « Pour être disposé à l'union divine, il faut que l'entendement soit purifié, vide de tout ce qui lui vient des sens, de tout ce qui peut se présenter à lui avec clarté, et qu'il soit intimement apaisé, recueilli et abandonné dans la Foi. *Cette Foi seule est le moyen prochain et proportionné qui peut unir l'âme à Dieu*, car la Foi est en *si intime connexion avec Dieu* que croire par la Foi et voir par la vision béatifique ont le même objet. Dieu est infini, elle nous propose l'infini ; il est un et trine, elle nous le propose un et trine. De même que Dieu est ténèbres pour notre esprit, c'est en aveugle qu'elle éclaire notre entendement. *Par ce seul moyen Dieu se manifeste à l'âme en une lumière divine qui excède toute intelligence* ; d'où il résulte que plus la Foi est grande, plus l'union est profonde... Car sous les ténèbres de la Foi l'entendement s'unit à Dieu ; sous cette mystérieuse obscurité, Dieu se trouve caché. »

Plus loin dans le même ouvrage, l. II, c. XXII (2), il est dit des visions spirituelles qui portent sur des créatures : « Je ne nie pas qu'il puisse en résulter un certain amour de Dieu, l'éveil du goût pour la contemplation, mais la Foi pure dans le dénuement et l'abnégation de tout, qui fait qu'on ignore d'où et comment viennent ces souvenirs, y porte beaucoup plus. S'il arrive que l'âme éprouve une anxiété d'amour très pur, dans l'ignorance de la cause et

(1) Nous citons la nouvelle traduction Hoornaert, p. 118. Dans la traduction des Carmélites, ce texte se trouve au ch. IX.
(2) Trad. Hoornaert, p. 241.

du motif, c'est la Foi développée dans la nuit, la nudité et pauvreté spirituelle, qui la produit et s'accompagne d'une charité infuse plus profonde de Dieu. Plus l'âme est avide d'obscurité, d'anéantissement par rapport à tout objet extérieur et intérieur, qu'elle est susceptible de posséder, plus elle augmente sa Foi, à laquelle vertu s'associent l'Espérance et la Charité, pour autant que les trois vertus théologales forment une unité. Souvent la personne favorisée ne comprend pas cet amour et n'en a pas la sensation, vu qu'il n'est pas dans le sens par tendresse, mais dans l'âme par une force, un courage, une initiative inconnus avant. »

Antérieurement, l. II, c. III (1), S. Jean de la Croix avait écrit : « Pour arriver à la transformation surnaturelle, l'âme doit entrer dans l'obscurité (non seulement relativement aux créatures, mais relativement à ce que la raison peut connaître de Dieu). Il faut qu'elle reste dans l'obscurité, comme un aveugle, s'appuyant sur la Foi obscure, la prenant comme lumière et guide, elle ne peut s'aider d'aucune des choses qu'elle comprend, goûte, sent ou imagine... *La Foi domine toutes ces idées, ces goûts, ces sentiments et images.* Si l'âme ne veut pas éteindre ses lumières, en leur préférant l'obscurité totale, elle n'arrivera pas à ce qui est supérieur, c'est-à-dire à ce que la Foi enseigne... L'âme se crée de grands obstacles dans son ascension vers ce haut état d'union avec Dieu, quand elle s'appuie sur des raisonnements, ou s'attache à son jugement ou vouloir. » Elle mêle à ses actes surnaturels, dit-il ailleurs, une action grossière qui n'atteint pas le but (2).

(1) Trad. Hoornaert, p. 86.

(2) *Ibid.*, p. 270. — S. Jean de la Croix dit également dans *Vive flamme*, 3e str., vers. III, éd. Hoornaert, p. 291 : « Les maîtres spirituels, ignorant les voies spirituelles et ce qui les caractérise, détournent les âmes des délicates onctions par lesquelles le Saint-Esprit les prépare à l'union divine... Ils s'obstinent à ne pas laisser les âmes — même si le désir de Dieu se manifeste formel — au-delà de leurs

Et encore, l. II, c. XXVIII (1) : « S'occuper de choses claires pour l'esprit et de peu de valeur, c'est *s'interdire l'accès à l'abîme de la Foi, où Dieu dans le secret instruit surnaturellement l'âme, l'enrichit à son insu des vertus et des dons*... L'Esprit-Saint éclaire l'intelligence recueillie dans la mesure de ce recueillement. Or le recueillement le plus parfait est celui qui a lieu dans la Foi, et par ce motif, le Saint-Esprit ne communique pas ses lumières en dehors de la Foi. » Dans tous ces textes, il s'agit de la foi vive, éclairée par un don du Saint-Esprit (2).

Même enseignement dans la *Nuit obscure*, pour des âmes plus avancées : « Que l'âme entre donc dans la seconde Nuit pour s'y dépouiller parfaitement, selon le sens et l'esprit, de toutes les perceptions et saveurs, afin de marcher dans la pureté de la Foi obscure. Là seulement elle peut trouver le moyen propre par lequel l'âme s'unit à Dieu selon qu'Il le déclare par le prophète Osée : *Sponsabo te mihi in fide.* « Je t'unirai à Moi par la Foi » (II, 20) (3).

Enfin, dans *le Cantique spirituel*, en une page admirable, S. Jean de la Croix résume cette doctrine et en montre toute l'élévation ; il insiste sur la surnaturalité absolue de l'objet que la foi atteint par les articles du *Credo* :

O fontaine cristalline,
A la surface de vos dehors argentés,

principes et méthodes qui ne connaissent que *le discursif* et *l'imaginaire*. Défense aux âmes de franchir les limites de la capacité naturelle, et qu'il est pauvre le fruit qu'elles en retirent. »

Celui qui conçoit la foi elle-même comme un procédé discursif ne mérite-t-il pas particulièremdnt ces reproches ? Si au contraire on tient l'acte de foi pour un acte simple, sans aucun raisonnement, on se dispose par là même à suivre la voie indiquée par S. Jean de la Croix.

(1) *Ibid.*, p. 269.

(2) Le P. Poulain nous paraît interpréter justement S. Jean de la Croix sur ce point : *Des grâces d'oraison*, 9e éd., p. 227.

(3) *Nuit obscure*, l. II, par. II, ch. II fin, trad. Hoornaert, p. 80. Item *Vive flamme*, 3e str., vers. III, n. IX, p. 304.

Si vous laissiez apparaître soudainement
Les yeux tant désirés (1)
Que je porte esquissés dans mon cœur !

«... Par « dehors argentés » l'âme désigne les propositions ou les articles de Foi. Pour comprendre ces vers et les suivants, il faut remarquer que les articles de la Foi sont figurés par l'argent relativement à l'or qui est la substance de la Foi, ou les vérités qu'elle renferme considérées en elles-mêmes. En effet nous adhérons pendant notre vie à cette substance de la Foi, bien qu'elle se cache sous une enveloppe argentée, mais elle apparaîtra à découvert dans le ciel, et cet or pur nous le contemplerons avec délices... Ainsi donc la Foi nous communique Dieu dès cette vie, bien que sous un voile d'argent, et cela ne nous empêche pas de le recevoir réellement (2). »

S. Thomas ne parle pas autrement. Il remarque, en corrigeant Hugues de Saint-Victor, que la seule contemplation, qui dépasse la foi, est la vision béatifique ; selon lui, la contemplation des anges et d'Adam avant la chute n'était pas supérieure à la foi, mais, dit-il, ils avaient reçu la lumière du don de sagesse en plus grande abondance que nous (3). Il montre d'ailleurs que la contemplation uniforme ou circulaire, dont parle Denys, suppose le sacrifice des sens et du raisonnement, ou de la multiplicité à laquelle ils s'attardent (4).

(1) C'est-à-dire, comme il est expliqué plus loin, le regard de Dieu, dont la foi infuse est comme une ébauche, puisque cette foi est, pour ainsi dire, le prélude de la vision béatifique.

(2) *Cantique spirituel*, Ire p., str. XII, trad. Hoornaert, p. 100-103. De même *Sentences et avis spirituels*, *ibid.*, p. 350 : Sent. 100 : « Aucune perception ou connaissance surnaturelle ne saurait nous aider autant pour aimer Dieu, que le moindre acte de Foi vive et d'Espérance dégagé de tout appui intellectuel. » Item Sent. 104. — Voir encore *Vive flamme*, strophe III, vers. II : Les obombrations de l'âme, l'ombre des perfections divines.

(3) IIa IIae, q. 5, a. 1, ad 1.

(4) IIa IIae, q. 180, a. 6, ad 2 : « In anima vero, antequam ad istam

Ce serait se méprendre de penser que S. Thomas ne parle ici que de la contemplation dite « ordinaire » et nullement de la contemplation mystique. Ce serait confondre cette dernière avec ses phénomènes concomitants, et oublier que le saint docteur reconnaît que le degré supérieur de la contemplation uniforme ou circulaire est celui appelé par Denys *la grande ténèbre*, ou la plénitude de la foi. « Alors, dit S. Thomas, nous connaissons Dieu par ignorance, par une union qui dépasse la nature de notre esprit ; et dans laquelle nous sommes éclairés par la profondeur de la divine Sagesse, que nous ne pouvons pas scruter » (1). Même doctrine chez le B. Albert le Grand (2).

Le témoignage des âmes qui ont l'expérience des voies mystiques confirme cet enseignement. « Un jour, dit la Bse Angèle de Foligno, je vis Dieu dans une ténèbre et nécessairement dans une ténèbre, parce qu'il est situé trop au-dessus de l'esprit, et tout ce qui peut devenir l'objet d'une pensée est sans proportion avec lui. C'est une délectation ineffable dans le bien qui contient tout, et rien là ne peut devenir l'objet ni d'une parole, ni d'une conception. Je ne vois rien, je vois tout : la certitude est puisée dans la ténèbre. Plus la ténèbre est profonde, plus le bien excède tout ; c'est le mystère réservé... Faites attention. La divine puissance, la sagesse et la volonté, que j'ai vue ailleurs merveilleusement, paraît moindre que ceci. Ceci c'est un tout ; les autres on dirait des parties (3). » C'est *la Déité*

uniformitatem perveniat, exigitur, quod *duplex ejus difformitas* amoveatur. Primo quidem illa, quae est *ex diversitate exteriorum rerum*... et secunda quae est *ex discursu rationis*. »

(1) S. THOMAS, *In libr. de divinis Nomin.*, c. VII, lect. 4 : « Cognoscimus Deum per ignorantiam per quamdam unitionem ad divina supra naturam mentis... Et sic cognoscens Deum in tali statu cognitionis illuminatur ab ipsa profunditate divinae Sapentiae, quam perscrutari non possumus. » — Item I Sent., d. 8, q. 1, a. 1, ad 5.

(2) ALBERT LE GRAND, *De adhaerendo Deo*, ch. III, et comment. in *Mysticam Theologiam Dionysii*, c. I.

(3) *Le livre des visions et instructions de la B. Angèle de Foligno*. trad. E. Hello, ch. 26.

supérieure à l'être, à la sagesse, à l'amour, qui s'identifient dans son éminence.

Tel est manifestement le plein développement de la foi infuse, dont S. Thomas a si bien déterminé la surnaturalité essentielle, fondée sur un motif formel, inaccessible à la raison et à la connaissance naturelle des anges. Des âmes contemplatives ont trouvé une grande lumière en apprenant quelle est la vraie pensée du saint docteur sur ce point fondamental (1).

(1) L'une d'elles écrit à ce sujet : « *Cette Vérité première* donne à l'âme une grande indépendance à l'égard de tout le créé ; c'est comme si elle avait *reçu asile dans l'immuable.* Elle ne saurait plus souffrir comme avant des événements extérieurs, et cependant elle porte avec elle une souffrance continuelle. Ce monde d'en bas, dans lequel elle est obligée de continuer à vivre, a ses réalités matérielles, passagères, auxquelles elle ne peut se dérober non plus, et elle se voit comme assujettie au mensonge. Tout, hormis contempler cette *Vérité première*, lui est un pesant fardeau, elle le porte pourtant sans impatience, elle se livre à toutes ses occupations extérieures avec courage, quoique sans aucun goût, parce que telle est, pour le temps d'épreuve, la volonté de Dieu. Et la volonté de Dieu, c'est la Vérité. Elle l'aime passionnément, quelque souffrance qu'elle y trouve. C'est ainsi que les choses d'en haut et les choses d'en bas, l'immense bonheur et la souffrance continuelle s'harmonisent dans la paix, *sous ce rayon de Vérité*, qui illumine maintenant ma vie. Je dis « ô Vérité ! » comme d'autres disent : ô Amour, ô Miséricorde. C'est mon oraison jaculatoire, c'est ma communion spirituelle, qui me donne tout mon Dieu. Cette vérité première, cette vérité subsistante, c'est Dieu, c'est son Etre, c'est Elle qui me donne la vie, et en s'inclinant vers moi, néant et péché, elle prend le nom d'amour et de miséricorde.

« *Je sais bien que je n'ai pas vu cette Vérité*, puisqu'il ne nous est pas donné de voir Dieu en la prison de notre corps, mais dans cet éclair ténébreux, *ma foi la possède.* »

« Pendant une de ces oraisons de grande ténèbre, que j'ai quelquefois, il me fut donné de contempler cette gloire essentielle de la Sainte Trinité, près de laquelle les plus magnifiques œuvres de sa sagesse, même celle de l'Incarnation, ne comptent plus. Et il me paraissait *qu'à cette vie intime de Dieu correspondait l'acte de foi de la contemplation.* Je comprenais alors la vérité de cette parole de saint Jean de la Croix que le plus petit acte de pur amour était d'un plus grand prix aux yeux de Dieu et était plus profitable à l'Eglise que les plus grandes œuvres. Le désir de donner à Dieu, à son Eglise des

De fait, si l'on était bien convaincu de la surnaturalité essentielle de la foi, on comprendrait que la contemplation mystique est l'épanouissement normal de cette vertu théologale, unie à la charité et aux dons du Saint-Esprit. Seul le contemplatif va jusqu'à la cime de sa foi.

La certitude de sa contemplation se fonde formellement sur une *secrète illumination de l'Esprit-Saint*, tandis que *les phénomènes concomitants* de ligature et d'extase ne sont que des effets et des signes d'un état, dont la surnaturalité est trop élevée pour tomber sous les prises de l'observation. Ici, comme pour la connaissance naturelle des premiers principes et comme pour la certitude de foi, il importe donc de bien distinguer une double résolution : l'une *formelle*, l'autre *matérielle* ; la première est infiniment supérieure à la seconde.

*
* *

Par contre, si l'on matérialise la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi, on sera conduit à matérialiser la contemplation mystique ; on s'arrêtera outre mesure aux phénomènes concomitants, qu'on déclarera peut-être absolument extraordinaires, parce qu'on perdra de vue la loi foncière du développement continuel « de la grâce des vertus et des dons ».

On matérialisera aussi ce qu'enseigne le saint docteur sur *l'espérance et la charité*. Si l'on se figure en effet que la seule raison, étudiant historiquement l'Évangile, confirmé par les miracles, peut, *sans la grâce*, atteindre le motif formel qui spécifie la foi infuse, on sera conduit à penser qu'elle peut connaître de même le motif formel de l'espérance et de la charité. Dès lors les actes de ces vertus

âmes contemplatives se trouva fort accru. Et je compris que la doctrine de S. Thomas sur la surnaturalité de la foi est intimement liée à la vie contemplative et mystique, qui n'est autre que la vie de foi par excellence. »

devraient être *substantiellement naturels*, et requérir seulement une *modalité surnaturelle* pour être utiles au salut. Notre acte de charité ferait ainsi penser à une affection naturelle et raisonnable, qui aurait été *surnaturalisée* pour devenir méritoire. On ne voit plus alors la distance infinie qui sépare dans leur *essence même*, dans leur vitalité essentielle, le désir naturel d'être heureux et l'acte d'espérance infuse, ou encore celle qui sépare l'amour naturel du Souverain Bien dont parle Platon dans le Banquet, et la charité divine dont il est parlé à chaque page de l'Évangile.

S'il est des théologiens qui, à la suite des nominalistes, ont gravement diminué la surnaturalité des vertus chrétiennes, même théologales, cette diminution ne se trouve certes pas chez S. Thomas. Pour lui ces vertus sont surnaturelles dans leur essence même, qui surélève infiniment la vitalité de notre intelligence et de notre volonté. Elles sont spécifiées par un objet formel ou motif formel, qui dépasse infiniment les forces naturelles de l'âme humaine et de l'ange le plus élevé.

Cette doctrine du motif formel essentiellement surnaturel des trois vertus théologales met l'enseignement de S. Thomas à la même hauteur que celui des plus grands mystiques orthodoxes (1).

Est-il enfin question des *dons du Saint-Esprit* et de l'inspiration surnaturelle à laquelle ils nous rendent dociles, comme les voiles rendent la barque docile au souffle du vent ? Des théologiens, qui ne voyaient pas la nécessité des vertus morales infuses, supérieures aux vertus morales acquises, se sont étonnés d'entendre dire qu'il y a encore, en toute âme en état de grâce, des dons du Saint-Esprit, supérieurs par leur mode divin aux vertus morales infuses. Ils ont nié cette supériorité essentielle, parce qu'ils méconnaissaient les richesses surnaturelles, que la vie

(1) IIª IIªᵉ, q, 5, a. 3 : « Species cujuslibet habitus dependet ex formali ratione objecti ; qua sublata, species habitus remanere non potest. »

mystique surtout nous manifeste. Et entendant matériellement S. Thomas, ils ont confondu l'inspiration du Saint-Esprit avec la grâce actuelle nécessaire pour l'exercice des vertus dès qu'il se présente quelque difficulté spéciale. S. Thomas, au contraire, enseigne formellement la *distinction essentielle des vertus et des dons*, et par suite il distingue nettement l'inspiration du Saint-Esprit, qui *dépasse le mode humain*, et la simple grâce actuelle qui s'adapte à ce mode (2). Par là encore, et en déclarant les dons nécessaires au salut, S. Thomas s'accorde avec les plus grands mystiques. Il ajoute, comme eux, que les dons, bien que subordonnés aux vertus théologales, concourent beaucoup au progrès de celles-ci. C'est dans le recueillement de la foi que le Saint-Esprit nous communique ses lumières. Aussi y a-t-il une très grande différence entre la foi surnaturelle qui subsiste, sans la charité dans une âme en état de péché mortel, et la foi vive, aidée des dons et des touches profondes du Saint-Esprit.

Nous trouverons la même élévation dans la doctrine de S. Thomas sur la grâce actuelle, sur le mode de présence de Dieu en l'âme juste, et sur l'éminente et absolue simplicité de l'essence divine.

L'humble Thomas d'Aquin, toujours silencieux et recueilli, vivait cette doctrine surnaturelle. Son cœur tout entier était livré à l'amour de Dieu, lorsque son esprit raisonnait et résolvait les questions les plus ardues. Comment pouvait-il en être autrement chez un grand saint, appelé à rester pendant des siècles la lumière de la théologie? Le don de sagesse éclairait d'en haut ses recherches, dirigeait son intelligence et sa volonté vers la possession toujours plus profonde de la vérité et de la vie divines ; cela au milieu des études les plus diverses. Des sujets qui nous semblent très éloignés de cette fin suprême, ne le sont en réalité que pour une âme non encore parvenue à cette élé-

(2) Iª IIªᵉ, q. 68.

vation, où tout se perd en Dieu, principe et fin de toutes choses. Nul doute que le saint docteur ait été élevé aux degrés supérieurs de la contemplation mystique, et ce n'est certes pas sa doctrine qui arrêtera les âmes dans leur ascension.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

Les dons du Saint-Esprit

§ III. — Les dons d'intelligence, de science et de sagesse collaborent, chacun diversement, a la contemplation mystique.

Ici-bas, comme au ciel, imparfaite ou parfaite, la contemplation est formellement un acte d'intelligence. Non que la volonté n'y joue un grand rôle : c'est par elle que l'on tend à ce but, par elle que l'on jouit après obtention. Mais l'intelligence est la faculté qui tient la vérité (1).

Nous ne pouvons donc chercher que parmi les dons intellectuels ceux qui serviront à la contemplation. Encore s'en trouve-t-il un qui n'est que pour l'action, le don de conseil. Celui-là aussi doit être mis de côté. Voici que, sur sept, trois au plus nous restent : l'intelligence, la sagesse et la science. Faudra-t-il de nouveau faire un choix ? D'aucuns le pensent. Beaucoup hésitent. Il faut dire que saint Thomas a varié sur ce point. Pour connaître sa pensée dernière, on doit tenir compte de l'ordre chronologique de ses ouvrages.

Si nous ouvrons d'abord son commentaire sur les Sentences (2), nous le voyons distinguer deux procédés dans la contemplation humaine : le premier consiste à découvrir les vérités éternelles, le second à organiser toutes choses à leur lumière.

(1) IIª IIªᵉ, q. 180, a. 1.
(2) III Sent., d. 34, q. 1, a. 2.

Parlons de la découverte. Voici la façon humaine d'y réussir. L'esprit part de données que lui fournissent les sens sur les qualités matérielles des corps et, les élaborant à l'aide de la mémoire et de l'expérience, il arrive bientôt à saisir des principes qui s'imposent à lui nécessairement dès qu'il comprend les termes dans lesquels on les énonce. Ceux-ci, par exemple : on ne peut à la fois et sous le même rapport être et ne pas être ; deux choses égales à une même troisième sont égales entre elles ; le tout est plus grand que sa partie, etc. Pour perfectionner la faculté intellectuelle dans cette opération fondamentale, il y a une vertu à qui l'on réserve, parce qu'elle est primordiale, le nom même de la faculté qu'elle perfectionne : *la vertu d'intelligence*, c'est l'aptitude à percevoir les principes premiers.

Mais notre esprit ne s'arrête pas là dans la voie des découvertes. Sur ces principes élémentaires, sans cesse déterminés par l'apport des sens, il travaille, fait des déductions et des inductions, tire des conclusions, rattache des effets à leurs causes, passe du particulier à l'universel, définit certaines essences des choses matérielles. Les notions éparses qu'il acquiert ainsi constituent enfin ce qu'on appellela science, produit magnifique dont S. Thomas parle avec admiration (1). Une vertu intellectuelle porte le nom de *science*. Elle nous perfectionne dans la recherche et l'acquisition des vérités qui sont à la portée de notre raison.

Par ailleurs, il est des vérités que notre esprit ne peut atteindre et que seul le témoignage divin nous garantit. Aussi notre esprit, laissé à ses procédés humains, ne connaît ces vérités supérieures que d'une façon énigmatique. Il y adhère pourtant par la *vertu de foi*.

Les contempler, ces réalités spirituelles, comme à

(1) « Illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis fit aliquid magnum, ut potest apparere in singulis artibus quae per diversorum studia et ingenia ad mirabile incrementum per venerunt. » (*In Metaph.*, II, l. 1.)

découvert, dans leur pure vérité, *quasi nuda veritate*, c'est là une œuvre surhumaine. Or en cela consiste précisément la fonction *du don d'intelligence*, accordé par l'Esprit-Saint pour parachever les vertus intellectuelles que nous avons nommées, et tout particulièrement pour éclairer notre âme en face des vérités admises sur parole par la foi.

Tout cet ensemble de démarches constitue le premier procédé de la contemplation, celui qui tend à découvrir et à considérer les vérités éternelles.

Arrivons au second procédé. Il s'agit maintenant de rassembler les vérités acquises et d'édifier une belle construction rationnelle qui en sera la synthèse. C'est l'œuvre de *la Sagesse*, la grande vertu intellectuelle du philosophe et du théologien. Le sage part d'un simple regard sur les grands principes et sur les causes suprêmes, au-dessus desquels plane l'idée qui, en définitive, rend compte de tout, la clef de voûte de l'édifice intellectuel, Dieu, conçu comme la source première d'où tout procède et la fin dernière où tout doit aller pour achever sa perfection. Le sage projette cette clarté sur la multitude des êtres et les insère chacun à sa place dans l'ordre éternel.

La Somme de S. Thomas est, sans contredit, le plus beau monument de la sagesse. Que l'on en parcoure seulement la table des matières : le grand Docteur y traite premièrement de *Dieu*, la cause universelle et perpétuellement créatrice de l'être ; — deuxièmement, de l'*émanation des créatures*, de leur distinction et du gouvernement de tous ces êtres qui ne vivent que d'emprunt, reliés à l'Etre divin par un cordon souple qui laisse à chacun son jeu naturel et son autonomie ; — troisièmement, du *retour* de toute créature vers Dieu, la créature intelligente entraînant les autres, grâce à cette raison, reflet en elle de la loi éternelle, qui lui permet de faire sa vie morale et d'aller elle-même à sa destinée ; — enfin de la *Voie universelle et vivante* qui est le Christ, le Médiateur entre Dieu et toute créature... « Il y a quelque chose de meilleur que chacune des choses, a dit S. Thomas, c'est leur ordre, et il y a

quelque chose de meilleur que leur ordre entre elles, c'est l'ordre de toutes à Dieu tel qu'il se trouve réglé par le Christ. »

Si haute et si rare que soit la vertu de sagesse, son œuvre n'est pourtant pas au-dessus des moyens de l'homme, surtout s'il est aidé par la foi. Mais supposez l'homme uni aux causes suprêmes et transformé à leur image, dominant comme elles le flux et le reflux des contingences, supposez-le adhérent à Dieu au point de former avec Lui un même esprit, selon le mot de S. Paul (1), de telle sorte que ce soit de son expérience intime, *quasi ex intimo sui*, qu'il apprécie tout le reste, et ordonne non seulement les êtres connaissables, mais aussi les actions et les passions humaines : cela est surhumain, — et c'est l'œuvre du *don de sagesse.*

Après avoir ainsi terminé ce qui regarde la contemplation, S. Thomas passe à la vie active, pour laquelle, dit-il, s'emploient tous les autres dons, y compris celui de science. Et ceci ne laisse pas d'étonner. Pourquoi ne rapproche-t-il pas le don de science de la vertu du même nom, ainsi qu'il a fait pour les vertus et les dons d'intelligence et de sagesse? Sans doute le théologien a sacrifié ici son système philosophique à l'ordre suivi par Isaïe qui dans l'énumération des dons sépare nettement la science de l'intelligence et de la sagesse, et la renvoie parmi les dons de la vie active, après le conseil et la force, immédiatement avant la piété et la crainte. Dans les ouvrages qui suivirent, s'il arrive à S. Thomas de faire allusion encore aux dons de la contemplation, il ne nomme que l'intelligence et la sagesse (2). En composant dans la Somme son traité des dons en général, notre saint Docteur maintient encore la même classification (3). Plus tard cependant, lorsqu'il en vient à l'étude particulière de chaque don, son opinion

(1) I Cor., VI, 17.
(2) *De Verit.*, q. 10, a. 9.
(3) Iª IIªᵉ, q. 68, a. 4.

finit par se modifier, grâce à une étude plus attentive qui lui a permis de tout concilier, la philosophie qui lui est chère et le texte sacré d'Isaïe (1). Le don d'intelligence, ainsi que le don de sagesse, a son retentissement jusque dans la vie active, dit-il. D'autre part, le don de science est comme eux d'abord, mais non exclusivement, d'ordre spéculatif. Et tous trois ont pour fonction d'achever autant que possible, — à la façon dont les dons perfectionnent les vertus, — la connaissance surnaturelle que la foi laisse imparfaite (2).

Aussi bien S. Thomas va-t-il joindre le don de science au don d'intelligence, comme correspondant à la vertu de foi. S'il renvoie le don de sagesse à la suite de la vertu de charité, ce n'est pas que sa doctrine ait changé sur ce point : il suffit de comparer l'étude qu'il en donne (3) avec le Commentaire des Sentences que nous avons cité, pour voir que tout concorde. Or ici S. Thomas ajoutait explicitement : « La foi a besoin de dons qui la perfectionnent, vu la misère de notre intelligence qui n'arrive à percevoir les réalités spirituelles qu'en partant des choses sensibles. Mais la volonté n'a pas, de par sa nature, pareille imperfection ; c'est pourquoi à la charité ne correspond pas de don qui agisse d'une manière plus parfaite (4). » En effet, même dans la Somme, à la fin du traité de la charité, S. Thomas considère toujours le don de sagesse comme un don intellectuel, à base affective, il est vrai, mais un don reçu dans l'intelligence, et qui, lui aussi, lui surtout, éclaire la vérité divine à laquelle la foi, abandonnée à elle-même, ne peut qu'adhérer dans l'ombre. Résumons avec S. Thomas lui-même (5). *La foi* est le fondement de

(1) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 6.

(2) « Donis sapientiae, intellectus et scientiae respondet solum unus fructus qui est certitudo signata nomine fidei. » (IIª IIªᵉ, q. 8, a. 8, ad 3.)

(3) Cf. surtout IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2.

(4) III Sent., dist. 34, q. 1, a. 2, ad 1. — De même. Qu. de Caritate, a. 2, ad 17.

(5) IIª IIªᵉ, q. 8, a. 6.

notre connaissance surnaturelle : elle adhère fermement aux vérités révélées, sans les voir, elle croit sur parole. Reste à pénétrer ces vérités, à les saisir autant que possible : cette œuvre revient au *don d'intelligence*. Puis, il faut que l'homme en juge sainement, afin qu'il estime devoir y donner son assentiment et fuir ce qui y serait opposé : ce jugement appartient pour les choses divines au *don de sagesse*, pour les choses créées au *don de science*. Ou, plus précisément, d'après les explications ultérieures du Docteur angélique, don de science et don de sagesse s'exercent l'un et l'autre sur tout, mais le premier à partir des causes suprêmes ou divines, le second à partir du créé (1). Ces opérations de notre esprit sont d'ordre spéculatif d'abord, affaire de contemplation, mais en second lieu servent de principes d'action que le don de conseil appliquera aux cas particuliers...

Telle est la dernière synthèse à laquelle s'arrêta notre Docteur. Cette classification des dons est bien supérieure à la première : elle est plus divine, note Cajetan dans son commentaire de la Somme, il faut la suivre (2).

Ainsi donc, les trois dons d'intelligence, de science et de sagesse sont les principes de la contemplation. Si S. Thomas ne le dit guère explicitement dans la Somme, c'est qu'il y étudie les dons d'un point de vue supérieur, abstraction faite de la vie contemplative et de la vie active (3). Cependant il lui est échappé de l'affirmer en passant. Par exemple, en traitant des béatitudes évangéliques, il nous dit que de temps à autre les parfaits jouissent dès cette vie d'un commencement de la béatitude future parce que, « dès cette vie, l'œil purifié par *le don d'intelligence* peut voir Dieu de quelque manière » (4). D'ailleurs,

(1) IIª IIªᵉ, q. 9, a. 2, ad 3.

(2) Et hoc sequere quia divinioris est ingenii (In Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5).

(3) Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5.

(4) « In hac vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest ». (Iª IIªᵉ, q. 69, a. 2). Même idée dans IIª IIªᵉ, q. 8, a. 7. A noter que pour S. Thomas béatitude et contemplation s'identifient (Iª IIªᵉ, q. 3, pass.).

quand il étudie la contemplation même, S. Thomas ne la définit-il pas : un regard simple, une intuition de l'esprit sur la vérité divine? (IIa IIae, q. 180, passim).

D'autre part, il attribue expressément la contemplation au *don de sagesse*, lorsqu'il examine celui-ci : « Il appartient à la sagesse de contempler les choses divines » (1).

Enfin, au traité proprement dit de la contemplation, il adjoint expressément la science à la sagesse (2). On ne peut s'en étonner après que l'on a lu un peu plus haut, en cette même question : « Par les effets divins nous sommes amenés à la contemplation de Dieu » (3). Or tel est le procédé même du *don de science,* nous avait expliqué S. Thomas précédemment (IIa IIae, qu. 9, a. 2, ad 3).

Mais ce qui n'est indiqué qu'en passant dans la Somme, se trouve affirmé à maintes reprises, très explicitement, dans le commentaire sur les Sentences, où S. Thomas étudiait les dons précisément du point de vue de la contemplation et de l'action. L'intelligence et la sagesse servent à la première, nous dit-il (4), et plus tard il ne regrettait qu'une chose, c'est de n'y avoir pas ajouté la science. Complétons et disons que ces trois dons sont les principes formels de la contemplation.

Il convient cependant d'ajouter que celle-ci est principalement l'œuvre du don de sagesse. Non que la sagesse toute seule soit une connaissance affective et par là justifie seule la définition donnée par S. Thomas de la contemplation : une connaissance qui a son principe et son terme dans l'amour (IIa IIae, q. 180, a. 1). Tous les trois ont la

(1) IIa IIae, q. 45, a. 3, ad 3.

(2) IIa IIae, q. 180, a. 7. — Sans doute, en ce texte, S. Thomas parle d'abord des vertus de science et de sagesse, mais n'oublions pas que les dons de science et de sagesse leur correspondent selon un mode supérieur.

(3) IIa IIae, q. 180, a. 4.

(4) III Sent., d. 34, q. 1, a. 2 et 4 ; d. 35, q. 1, a. 2, qla 1, arg. 3 ; q. 2, a. 2, qla 3, ad 3, etc. — De Veritate, q. x, a. 9, sed contra... praeterea plus distat...

charité pour base (Iª IIªᵉ, q. 68, a. 5), pour source de lumière (1). L'intelligence et la science ne sont pas comme la foi qui peut persévérer dans une âme sans la charité ; celle-ci les entraîne à sa suite. Aussi Jean de Saint-Thomas, le grand théologien des dons du Saint-Esprit, les explique tous pareillement par la connaissance affective. Leur différence vient d'ailleurs, à savoir des actes divers de notre faculté intellectuelle qui, par l'instinct du Saint-Esprit habitant notre âme sous les espèces de la charité, s'épanouit de différentes manières en contemplation de la vérité divine. Les trois dons intellectuels se distinguent entre eux comme les vertus du même nom. Nous l'avons déjà noté : c'est l'avis de S. Thomas, à tel point que dans le prologue de la IIª IIªᵉ il nous annonce qu'il n'y a pas lieu de les étudier séparément. Or, parlant des trois vertus intellectuelles, le saint Docteur nous avait dit précédemment (Iª IIªᵉ, q. 57, a. 2, ad 2) que l'une peut agir sans l'autre. Ainsi, on peut considérer les principes pour eux-mêmes : acte d'intelligence. On peut aussi considérer en même temps les conclusions qui en dérivent : acte de science. Puis il ajoute : « Si l'on y regarde bien, ces trois vertus ne se distinguent pas l'une de l'autre *ex aequo*, mais suivant un certain ordre, comme il arrive dans les touts potentiels dont une partie est plus parfaite que l'autre : par exemple l'âme raisonnable est plus parfaite que l'âme sensible, et celle-ci, que l'âme végétative. De cette manière, la science dépend de l'intelligence, comme de ce qui lui est supérieur (sicut a principaliori). L'une et l'autre dépendent de la sagesse, comme de ce qui est suprême (sicut a principalissimo). La sagesse contient en soi l'intelligence et la science, puisqu'elle porte son jugement sur les conclusions des sciences diverses et sur leurs propres principes. » Non que la science et l'intelligence soient parties

(1) « Si considerentur in quantum habent rationem doni, sic omnia attribuuntur Spiritui Sancto in quo omnia dona donantur. Similiter etiam si considerentur quantum ad *principium motionis talium donorum, qui est amor* ». (In Isaiam, c. XI).

intégrantes de la sagesse, observe Cajetan ; mais celle-ci possède tout ce qui est dans celles-là ; et elle le possède éminemment, en tant qu'elle le ramène à la cause suprême.

Appliquons cette doctrine analogiquement aux dons du Saint-Esprit : nous comprendrons que le don de sagesse soit le principal facteur de la contemplation, bien qu'il n'en ait pas le monopole ; nous comprendrons que dans certains textes, où il est parlé en passant de la contemplation, S. Thomas l'attribue, sans plus d'explication, au don de sagesse. Témoin ce texte : « Dans la contemplation, Dieu est vu par un intermédiaire qui est la lumière de la sagesse » (De Verit., q. 18, ad 4). Et cet autre : « La connaissance affective qui produit l'amour de Dieu, appartient en propre au don de sagesse » (I, q. 64, a. 1).

Si pourtant l'on définit la sagesse du contemplatif d'après le mot *sapor*, savourement, auquel il se trouve ressembler en latin ; et si, de plus, on restreint la connaissance affective à une prise de conscience d'un état psychologique d'amour, et, partant, la contemplation à une expérimentation de la charité, tout simplement : alors on peut dire que le don de sagesse est seul le don de la contemplation. Mais, en ce faisant, on ne suit plus saint Thomas jusqu'au bout.

Celui-ci reconnaît bien ce savourement et l'attribue, comme on le faisait avant lui et autour de lui, au don de sagesse, *sapida scientia*. Il oppose même de ce chef la contemplation chrétienne à celle des philosophes. Qu'on lise, par exemple, ce passage de son commentaire sur le Cantique (cap. 1) : « Les philosophes et les saints n'entendent pas de la même manière la vie contemplative ; car les philosophes se donnent pour fin de leur contemplation la sagesse — *sapere* — la connaissance métaphysique..., et c'est pour eux la félicité suprême... Mais la contemplation dont traitent les théologiens, consiste plutôt dans le savourement — *sapore* — que dans la sagesse, plutôt dans l'amour et dans la douceur que dans la contemplation. S'ils disent, par aventure, que l'étude des lettres appartient à la vie

contemplative, c'est pour autant que, grâce à cette étude, nous sommes amenés à l'amour de Dieu. Si donc quelqu'un étudie pour savoir, non pour édifier et grandir dans la dilection divine, qu'il sache bien qu'il vit la vie contemplative des philosophes et non pas celle dont traitent les théologiens... »

Mais S. Thomas a bien garde de s'en tenir là. Dans son commentaire des Sentences, dans sa Somme théologique, après avoir exposé d'une façon didactique la primauté de la charité et comment elle doit informer toute la vie chrétienne, même la vie contemplative, il n'en écrit pas moins que celle-ci est formellement un acte d'intelligence, et que le don de sagesse (comme le don d'intelligence et celui de science) est essentiellement un surcroît de lumière intellectuelle.

Il est intéressant de comparer, à ce point de vue, S. Bonaventure et S. Thomas, tous deux commentant les Sentences.

Si *sagesse* — *sapientia* — vient de savourement — *sapor* — et que le savourement concerne l'*affection intérieure*, il semble que l'acte de la sagesse soit *tout d'abord d'ordre affectif*, dit S. Bonaventure (III Sent., d. 35, a. 1, q. 1). Et S. Thomas écrit : « La sagesse comporte un savourement quant à l'amour qui la précède, mais non quant à la connaissance qui suit, si ce n'est en raison de la délectation consécutive à l'*acte de connaissance* » (III Sent., d. 35, q. 2, a. 1, q. 3, ad 1).

Ces deux textes s'opposent tout comme une objection et la réponse que S. Thomas y fait dans l'article correspondant de la *Somme théologique* : Est-ce que la sagesse est une fonction de l'intelligence ? (1)

Il semble que non, dit-il, commençant selon sa coutume par attaquer sa propre thèse, car *sapientia* équivaut à *sapida scientia*, et cela semble concerner l'affectivité à qui il appartient d'expérimenter les délectations spirituelles :

(1) IIª IIªᵉ, q. 45, a. 2, obj. 2.

donc la sagesse n'est pas affaire d'intelligence, mais de sentiment. — Réponse : Dans la langue latine, en effet, *sapientia* pourrait avoir ce sens. Mais il n'en est pas ainsi en grec ni peut-être dans les autres langues. En réalité la sagesse a pour cause la charité, mais elle est affaire d'intelligence. (ad 1, ad 2.)

Il suffit. Nous voilà renseignés sur la pensée de S. Thomas. Et nous aussi, après avoir consacré un prochain article au savourement de la charité divine, nous pousserons plus loin l'étude de la contemplation mystique dans son épanouissement intellectuel. Mais auparavant il nous faut tirer, des considérations théoriques que nous avons esquissées, des conséquences pratiques qui achèveront de nous donner une idée exacte du don de contemplation mystique et fixeront le moment de son entrée en activité dans la psychologie chrétienne.

Fr. D. Joret, O. P.

La conscience et la règle morale

En chacun de nous, rien n'est plus actuellement vivant que notre conscience morale. Ne croyons pas qu'elle y joue un rôle exceptionnel, prenant seulement la peine de produire son verdict dans les cas graves et embarrassés où notre ligne de conduite n'est point claire. Sans doute, à de pareils moments, il lui convient, plus que jamais, de se déclarer. Mais sa fonction ne cesse pas dans notre vie ordinaire et, à chaque instant, nous la consultons. Elle est l'avertissement toujours en éveil qui, du dedans, et à propos de tout ce que nous faisons — pensées, sentiments, actions supérieures ou besognes banales — donne secrètement en nous son signal en le modulant sur tous les tons.

Le bon sens populaire prête à la conscience un caractère mystérieux. La littérature la présente comme une voix préternaturelle qui, à certaines heures tragiques, prononcerait en nous des oracles.

La réalité est beaucoup plus simple. La conscience morale est le jugement d'appréciation qu'à chaque instant notre raison porte sur nos actes réfléchis.

Une suggestion me vient de faire ceci ou cela — peu importe la tendance qui m'y appelle : passion, intérêt ou agrément — ; si je ne suis pas un impulsif qui cède au premier attrait, si je me comporte en homme qui, avant

d'agir, demande : pourquoi ? tout de suite, en face d'une telle invite, je m'interroge : « Que vaudra mon action ? » et ma raison répond par un jugement motivé : « Agis de la sorte » ou « Abstiens-toi ». Et tandis que mon action se poursuit et s'achève, ma conscience toujours présente approuve ou désapprouve, suivant que j'agis selon ou contre sa sentence.

Mais, pour juger ainsi mon action, il est nécessaire que je la compare à autre chose qu'elle. Pour apprécier sa valeur morale, je dois la contrôler sur une règle morale. Ma pensée la regarde sans doute, mais, à travers et comme par transparence, regarde encore le principe sur lequel je mesure son accord ou son désaccord. Pour aboutir à cette vérification raisonnée, mon intelligence est donc obligée de brancher à la fois sur l'acte à juger et sur la règle morale base du jugement, comme, dans l'ordre spéculatif, mon raisonnement n'admet une conclusion qu'à travers l'évidente vérité du principe général qui fonde ma déduction.

La réalité psychologique de ma conscience morale, en ses traits les plus simples, se présente donc ainsi : j'apprécie la bonté ou la malice de mes actions à la lumière de l'idéal moral que j'ai adopté comme règle de conduite. Ce jugement d'appréciation motivée et clairvoyante est l'acte propre de ma conscience morale (1).

Avant de décrire la complexité de cet acte de jugement, il importe d'être renseigné sur son point de départ : *la règle morale.*

*
* *

Quand je me considère au point de vue de l'action, que puis-je découvrir en moi ? Une volonté en éveil d'attraits et en poursuite d'occasions, des tendances qui travaillent au centre de ma personnalité et subjugent mes vouloirs.

(1) Cf. Summa theologica, I p., q. LXXXVII, a. 3 ; De Veritate, qu. XVII, a. 1. — P. Beaudoin, O. P. *Tractatus de Conscientia*, édité par le P. Gardeil, O. P. Paris, Gabalda, 1911, quest. prœm. p. 8.

Des actions surgissent, elles me portent, et leur trame déroulée fait la durée de mes jours. Mais je ne suis point seulement passif, je réagis, je domine par ma réflexion l'activité qui m'entraîne et, par ma liberté, je l'oriente vers des buts que ma raison désigne.

Deux courants principaux se partagent le flot de mes actions successives. Bien qu'unique personnalité, je me découvre double. A certains instants je veux selon mon capricieux plaisir ou mon futile intérêt ; à d'autres instants, je veux selon un parti pris intérieur que j'appelle devoir et dont je saisis l'objective exigence, même quand, sciemment, je ne m'y soumets pas. Il y a deux hommes en moi : le froid raisonneur qui stigmatise mes faiblesses, rappelle la loi et en évoque la contrainte ; puis, en face de cet austère censeur, un autre moi qui s'évade de la règle morale et, tant bien que mal, essaie de justifier ses écarts. Contraste, lutte, victoire ou défaite, trébuchement puis redressement, avec plus ou moins de fixité dans la continuité du devoir, avec une plus ou moins grande intermittence dans la concession au plaisir, telle est la mobile et sinueuse ligne de mon activité morale. Une réalité permanente domine pourtant et embrasse toute cette évolution ; même, quand je m'y soustrais, elle proclame sa présence et me juge : c'est la règle morale.

Devant mon attention, cette règle morale est loin d'être simple ; elle se présente comme une complexité d'éléments divers juxtaposés et superposés, comme une masse énorme de prescriptions de toutes sortes. C'est un vrai code en perpétuel mouvement d'ouvrir ses pages et de légiférer des lignes de conduite, de promulguer des ordres. Toute une variété presque incalculable d'admonitions me pressent. Non pas que toutes ces lois me signifient en même temps leurs arrêts. Une seule, en ce moment précis, suffit à me tenir en haleine ; mais bientôt une autre la remplacera, m'objurguant derechef avec le même empressement.

A cette heure, je réfléchis, j'écris : c'est la loi présente de mon état. Elle ne régit pas mon voisin ; et, dans un ins-

tant, une autre loi sollicitera, de ma part, une activité différente. Ma besogne intellectuelle étant interrompue, je converse avec des amis ; l'entraînement de ma parole m'amène à juger un absent avec malveillance : la loi de justice s'agite en reproches dans ma conscience. Je refuse un service qu'on me demande et que je pourrais rendre ; je riposte par l'injustice à un mot blessant : la loi de charité provoque en moi le remords de mon manque d'obligeance et de mon refus de pardonner. Constamment, au gré de l'occasion changeante, surgit en mon esprit une loi qui signifie, à chacune de mes actions, le mot de passe ou d'arrêt. Autant mon activité se diversifie, autant de lois diveres me poursuivent de leur lumineuse obsession.

Toutes ces lois, placées en vedette dans ma conscience, ne se ressemblent pas. Leur origine est distincte et les obligations qu'elles formulent n'ont pas la même teneur.



Les premiers principes de l'honnêteté imprègnent depuis longtemps ma raison ; ils se sont éveillés avec elle aux premiers contacts de mon expérience morale. L'éducation, l'enseignement, les traditions de mon milieu familial et social ont prescrit devant moi les applications déterminées de ces lois essentielles. Ma conviction, depuis longtemps établie, de faire le bien et d'éviter le mal, s'est intimement renforcée par toutes les conséquences expérimentées de ce programme primitif. Elles se sont exprimées dans les Préceptes du Décalogue que ma mémoire d'enfant récita d'abord machinalement et dont ma réflexion dut approuver plus tard les directives, puisqu'elle y retrouvait développées mes premières injonctions morales. Aujourd'hui le contenu condensé de chaque précepte s'est ouvert en de multiples précisions en chacune desquelles je reconnais explicitement la formule de mon devoir d'honnête homme (1).

(1) « In ipsa anima est quidam habitus naturalis primorum prin-

Ma Foi confirme ces lois du bien en y ajoutant de nouvelles directions. Mon devoir se hausse jusqu'au plan de ma destinée surnaturelle. Ce n'est plus seulement le programme de l'honnêteté qui doit rallier mes suffrages, mais celui que m'exprime la volonté positive de Dieu. Dieu m'aime et m'appelle à l'amour éternel dans la participation de sa vie intime. Il veut m'adopter au royaume des saints et, dès ici-bas, m'invite à me sanctifier. Le servir par une conduite sanctifiante qui prouve mon retour d'amour : voilà l'idéal complet de ma moralité. C'est pourquoi, dans le cadre religieux, de nouvelles réglementations m'astreignent au culte, à la prière, à la participation aux sacrements sources de la grâce, aux vertus mortifiantes qui attirent, en mon âme, le bénéfice de la rédemption de Jésus-Christ. L'Église, en ses Commandements, me détaille les points d'application de la volonté de Dieu. Puisqu'un objet divin remplit mon cœur, puisque mon intelligence, illuminée par la foi, accepte, avec un fervent assentiment, que la Vérité Éternelle soit la première de mes certitudes, comment donc toutes mes intentions et mes plus particulières actions ne se mesureraient-elles pas sur un nouveau rythme, avides de se soumettre aux lois générales qui gouvernent ma condition de prédestiné ainsi qu'aux lois spéciales qui régissent mon état et ma fonction dans l'ordre hiérarchique de l'Église militante? (1)

cipiorum operabilium, quæ sunt naturalia principia juris naturalis; qui quidem habitus ad synderesim pertinet. » *De Verit.*, qu. xvi, a. 1. — Sur la genèse des premiers principes moraux, voir Joannes a S. Thoma, *Cursus Theolog.*, qu. LXII, art. II. — Sur la loi morale naturelle et les Préceptes du Décalogue, voir *Summa Theolog.*, Iª IIªᵉ, qu. XCIV et qu. C.

(1) « Quia beatitudo [supernaturalis] proportionem humanæ naturae excedit, principia naturalia hominis, ex quibus procedit ad bene agendum secundum suam proportionem, non sufficiunt ad ordinandum hominem in beatitudinem praedictam ; unde oportet quod superaddantur homini divinitus aliqua principia, per quae ita ordinetur ad beatitudinem supernaturalem, sicut per principia naturalia

Deux groupes importants de lois dirigent ainsi ma conscience : le groupe des préceptes de l'honnêteté naturelle, qu'ils soient principes premiers, conclusions dérivées ou même applications plus lointaines ; puis le groupe des préceptes ordonnés à l'économie de ma vie surnaturelle et de ma situation particulière dans la société religieuse.

Mais, mon idéal moral n'est point définitivement clos. Autour de moi, tout un monde, si j'ose ainsi dire, est occupé à l'accroître. Des décrets nouveaux s'ajoutent aux lois positives déjà anciennes, substituant d'autres applications plus adaptées. Mon état de vie peut évoluer lui aussi et passer sous un régime d'obligations qui, jadis, ne l'atteignaient pas. Mon instruction morale se perfectionne et se précise. Ma réflexion et mon expérience personnelles, les bons et les mauvais exemples, mes efforts vertueux et mes passagères défaillances m'obligent à vérifier les lois qui composent mon idéal et à développer leur clarté. La grâce de Dieu qui est au principe de cet envahissement progressif de lumière ne cesse d'en étendre le rayon. Par ses Dons, l'Esprit-Saint met au jour, devant le regard de ma conscience, des zones jusque-là ténébreuses et dans lesquelles ma raison toute seule n'osait guider mes pas. Du dehors me viennent encore d'autres ressources. Diverses autorités sont providentiellement placées près de moi pour la vigilance de ma vie : leurs monitions, leurs conseils, leurs ordres et leurs sanctions restaurent, s'il en est besoin, la vigueur de mon idéal. Elles y ajoutent des interprétations autorisées et agrandissent par là même les détails de mon programme moral.

*
* *

Pensera-t-on que ce nombre presque incalculable de

ordinatur ad finem connaturalem : non tamen absque adjutorio divino ; et hujusmodi principia virtutes dicuntur theologicae » (Summa Theol., I P., qu. LXXII, a. 1). — Dans une note (p. 5) de l'édition du *Tractatus de Conscientia* du P. Baudoin (*supra*), le P. Gardeil écrit ce mot lumineux : « Fides theologica in practicis cuidam synderesi supernaturali aequipollet. »

lois qui m'obligent va encombrer ma conscience et, par cet afflux même, troubler son discernement? Il n'en est rien. Ma conscience vivante est essentiellement unifiante. Elle n'est point une spéculation appliquée à trier des lois et à distinguer leur titre d'origine respectif. Mon jugement de conscience part d'une vue simple. Toute règle morale se présente sous la forme unique et très nette d'une objurgation au *devoir*. Quand je l'appelle en consultation, c'est sous cet angle très précis de norme obligatoire que je la considère et qu'en face d'elle j'examine ma conduite.

Il doit en être ainsi. Toute loi valable détient en elle un ordre de raison qui justifie son impératif. Cet ordre de raison reproduit lui-même l'ordre éminemment raisonnable de la Loi Éternelle; car Dieu ne peut exiger, de la part de ses créatures, que le déploiement d'une activité conforme à leur nature. L'ampleur de l'être mesure l'ampleur de sa perfection, et tout être, en accomplissant sa loi, réalise son *dû*, c'est-à-dire son bien. Moi aussi — et Dieu m'a donné d'en prendre conscience — je réclame de réaliser mon *dû*, de trouver mon bien, d'atteindre ma perfection de créature raisonnable. Et c'est pourquoi toute loi qui se présentera comme une règle d'actions ordonnées à ma perfection et au vrai bien de mon être, devra m'apparaître comme un *dû*, se prescrire devant ma raison sous la formule expresse du devoir. Par une promptitude native, ma conscience cherche, en tout précepte, cette valeur et, l'ayant reconnue, elle lui donne le droit de contraindre mon action. Il en est de même pour la loi divine positive. Si, au-delà des capacités de ma nature d'homme, Dieu m'appelle à son éternelle amitié, n'est-il pas nécessaire que ma raison dénonce comme un *dû*, comme un devoir, toute loi divine qui m'assure l'amour parfait?

« Fais ce que dois », « il faut faire le bien », disait ma raison au premier éveil de ma vie morale. Cet assentiment spontané se perpétue à travers la complexité de toutes les prescriptions qui se groupent pour organiser mon action; il établit devant l'attention de ma conscience leur vivante

et intrinsèque unité. « Fais ce que dois », impérieux et primitif décret de ma raison qui se répercute avec toute sa vigueur dans les prescriptions qui me dirigent (1).

Mon intelligence est faite pour le vrai, elle en est affamée et le poursuit en toutes ses découvertes et en toutes ses conclusions ; de même son assentiment à mon vrai bien obligatoire doit retrouver sa persuasion dans les lois de ma conduite (2). Toutes doivent s'éclairer de cette lumière dès qu'elles veulent faire partie de mon idéal moral, et chacune d'elles, pour être adoptée, doit en faire jaillir l'étincelle et en revêtir l'éclat. L'œuvre positive de ma conscience sera d'offrir toutes mes actions à ce rayonnement et de juger si, oui ou non, en chacune d'elles, se reflète sa lueur (3).

(A suivre.)

H.-D. Noble, O. P.

(1) « Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo, scilicet ab habitu principiorum qui dicitur synderesis » (*Sum. theol.*, I p., q. LXXIX, art. 13, ad 3).

(2) « Tota vis conscientiae examinantis vel conciliantis ex judicio synderesis pendet sicut tota veritas rationis speculativae pendet ex primis principiis » (*De Verit.*, qu. XVII, art. 1).

(3) S'autorisant de S. Jérôme, S. Thomas appelle la syndérèse, ou *habitus* des premiers principes moraux, « *scintilla conscientiae* » (*De Verit.*, qu. XVII, art. 1, ad 1). — Et il explique ainsi cette métaphore : « Sicut scintilla est id quod purius est in igne et quod supervolat toti igni, ita synderesis est id quod supremum in conscientiae judicio reperitur ; et secundum hanc metaphoram synderesis scintilla conscientiae dicitur » (Ibid., art. 2, ad 3).

Les temps liturgiques

II. — Le Carême (*suite*)

La joie spirituelle est inséparable de la tristesse chrétienne. Dans toute âme qui a le vrai sens de la perfection surnaturelle et qui répond généreusement aux inspirations de la grâce, elles sont toujours unies l'une à l'autre. Les Saints, qui sont parmi les fidèles disciples du Christ ceux qui ont le mieux réalisé en leur vie l'idéal moral proposé au monde par le divin Maître, débordaient d'allégresse au milieu de toute leurs souffrances. En vérité ils pouvaient s'approprier la belle parole de l'Apôtre S. Paul : *repletus sum consolatione, superabundo gaudio in omni tribulatione nostra* : « Je suis rempli de consolation, je surabonde de joie au milieu de toutes nos tribulations » (II Cor., VII, 4). — Cette joie ne ressemble en rien à celles de la terre qui sont, par nature, éphémères et trompeuses ; elle possède essentiellement la plénitude inhérente aux dons de Dieu : *qui consolatur nos in omni tribulatione nostra* : « Dieu lui-même nous console en toutes nos tribulations ». C'est encore le grand Apôtre qui nous montre ainsi l'origine céleste de ses consolations (II Cor., I, 4).

C'est donc au 4e Dimanche de Carême que l'Église met en une particulière évidence cette vérité si méconnue pratiquement par tant de fidèles et cependant si importante, si indispensable à quiconque veut mener une vie chrétienne intégrale. Nous la trouvons d'abord exprimée sous forme déprécative, en quelques mots rapides et substantiels, dans la Collecte de ce jour : « Faites, s'il vous plaît, Dieu tout-puissant, qu'é- « tant justement affligés à cause de nos péchés, nous respi- « rions par la consolation de votre grâce. » Dans cette prière, qui résume toujours les fruits propres de chaque solennité,

les deux idées sont associées comme en un tout indissoluble et apparaissant bien avec leur dépendance mutuelle. Le chrétien pénitent chante encore la joie divine qui remplit son cœur, dans les magnifiques paroles de l'Introït, toutes gonflées d'enthousiasme et portées sur les ailes d'une mélodie éclatante : « Réjouis-toi, Jérusalem, et vous tous qui l'aimez, « rassemblez-vous ; unissez-vous à sa joie, vous qui avez été « dans la tristesse ; tressaillez d'allégresse, rassasiez-vous et « soyez consolés dans ses délices. » Suit le premier verset du psaume 121, le psaume par excellence de l'allégresse : « Je me « suis réjoui sous cette parole qui m'a été dite : Nous irons « dans la maison du Seigneur. » Ce psaume *Lætatus sum*, repris au Graduel, fonde donc notre joie chrétienne sur l'espérance. Quelle source, en effet, de consolation et de joie dans la promesse assurée que Dieu fait aux âmes fidèles, d'un bonheur, après la mort, indéfectible et absolu ! Au milieu des souffrances et des amertumes de notre vie nous n'y songeons pas assez : c'est pourquoi nous avons même de la peine à atteindre le minimum, exigé pour le salut, de résignation à la volonté divine. Si, répondant aux pressantes invitations de l'Église, nous songions plus sérieusement à la brièveté de l'existence terrestre et si nous portions davantage les regards de l'âme sur ces perspectives toutes proches d'éternelle béatitude, nos cœurs se dilateraient plus largement et nous pourrions à juste titre redire nous aussi et nous appliquer la parole de S. Paul : « Je surabonde de joie dans toutes nos tribulations. »

Mais, en réalité, le vrai principe de la joie spirituelle, le plus direct et le plus fécond, c'est la *charité*. L'amour est essentiellement générateur de vie et de bonheur. Quand un être a conquis et possède le bien qu'il aime, quand son amour est devenu l'*amor fruens* dont parle souvent S. Augustin, il se repose vraiment dans ce sentiment intime et apaisant de la joie. Et en définitive, la joie produite par l'espérance se réduit à celle de l'amour, car de celle-ci elle n'est que la préparation et l'ébauche. Ce que nous disons de la joie dans l'amour et par l'amour se vérifie surtout et même ne se vérifie réellement que dans l'ordre surnaturel. La charité chrétienne qui est en effet l'amour le plus fort, le plus pur, le plus noble qui soit, — et le seul qui soit digne de ce nom, — doit produire la plus grande somme possible de consolation et de joie. C'est pour-

quoi il n'y a de vrai bonheur que dans l'amour divin ; vérité courante et d'apparente banalité, mais si peu comprise par les âmes !... Dans un Office consacré à la joie spirituelle, l'Église ne saurait oublier ce haut enseignement. C'est pour nous le rappeler qu'elle a choisi l'Évangile de la multiplication des pains. Nous trouvons dans cette page de S. Jean la figure manifeste de l'Eucharistie. Or, l'Eucharistie est par excellence le Sacrement de l'amour. C'est pourquoi, dans toute âme bien disposée, la sainte Communion doit produire, en même temps qu'un accroissement de vie surnaturelle, un avant-goût des joies célestes, et cela même dans les plus grandes tristesses. Les premiers chrétiens, dont les Actes nous rapportent qu'ils prenaient cet aliment divin avec exultation, *sumebant cibum cum exultatione*, avaient compris pratiquement le sens élevé de cette doctrine.

La pénitence que l'Église nous impose pendant toute notre vie, et plus particulièrement pendant le Carême, est d'une pratique difficile et ardue. Elle répugne à ses tendances essentielles de notre nature, et, de plus, comme elle est un des moyens indispensables de salut, les ennemis de notre âme s'acharnent, par tous les moyens, à en détourner nos efforts. De ces ennemis, puissants et nombreux, il est souvent question dans la liturgie du Carême. Sans doute, il s'agit directement des ennemis mêmes de l'Homme-Dieu. Mais ces textes désignent également ceux que chacun de nous rencontre sur le chemin du Ciel. Ennemis que nous portons en nous-mêmes, d'abord : ennemis « domestiques » : nos passions et nos sens révoltés. Mais surtout ennemis invisibles qui rôdent et qui nous guettent « comme des lions prêts à nous dévorer » (I Petr., v, 8), à tous les carrefours de notre vie. Nous voulons parler des démons. Notre siècle est fort sceptique sur la réalité de leur action, volontiers il qualifie de faiblesse d'esprit ou de naïveté la croyance à ces esprits malfaisants. Et cependant cette croyance acceptée tout naturellement aux époques fortunées qui avaient gardé la plénitude du sens chrétien, fait partie intégrale du trésor des vérités révélées. Il y a « dans les airs », pour employer une expression de S. Paul qui y fait clairement allusion dans son Épître aux Éphésiens (ch. 2 et 6), des puissances vivantes, les unes bonnes, les autres mauvaises. C'est un fait bien établi et d'importance primordiale. Il implique des conséquences redoutables au point de vue de la con-

duite de notre vie spirituelle. Il serait insensé de n'en pas tenir compte, ou de n'y prêter qu'une vague attention.

L'Église ne laisse point prescrire une si grave erreur. La liturgie de ce temps nous rappelle à plusieurs reprises, d'une part, l'action malfaisante des démons, et, de l'autre, la vigilante protection de nos bons anges. Afin de nous mettre plus sûrement en garde contre les surprises des esprits infernaux, c'est au début même de cette période spécialement consacrée aux luttes de la volonté contre le mal, dès le premier dimanche, qu'elle nous signale, en des termes non équivoques, leur existence et leur puissance. Elle nous montre leur chef et leur « Prince » s'attaquant au Sauveur lui-même, et elle nous laisse le soin de conclure que sa hardiesse et celle de ses suppôts sera beaucoup plus grande encore lorsqu'il s'agira de tenter de faibles créatures comme nous. Si l'on veut donc, après une série de victoires remportées dans les multiples combats de la vie, conquérir la gloire finale du triomphe éternel, il importe avant tout de ne pas méconnaître la force de ses ennemis, et de se rendre un compte exact de ce qu'ils sont et de ce qu'ils peuvent. Gardons-nous de toute illusion et pénétrons-nous bien de ce fait que nous sommes environnés de multitudes d'anges déchus uniquement occupés des moyens de nous perdre.

Malgré leur haine et leur puissance, nous devons maintenir une confiance inébranlable en nos cœurs. Car Dieu a commandé à ses anges fidèles de veiller sur nous et de nous protéger : *Angelis suis Deus mandavit de te ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

La confiance en Dieu : c'est un des sentiments que la sainte Église nous recommande le plus instamment pendant le Carême. Elle use de toutes les ressources de sa liturgie pour prévenir le découragement qui pourrait s'emparer de nous devant la grandeur et le péril des tentations. L'Office de ce premier Dimanche est surtout instructif à ce point de vue. Il nous présente en un contraste saisissant le double aspect de notre vie militante : d'un côté, la lutte contre Satan, représentée dans l'Évangile de la Tentation, de l'autre la victoire par le secours des anges du Ciel si splendidement décrite dans le psaume du Graduel : « Celui qui s'abrite sous la protection « du Très-Haut repose à l'ombre du Tout-Puissant... Il te cou- « vrira de ses ailes, et sous ses plumes tu trouveras un refuge. « Sa fidélité est un bouclier et une cuirasse... Le malheur ne

« viendra pas jusqu'à toi, aucun fléau n'approchera de ta « tente. Car il ordonnera pour toi à ses anges de te garder « dans toutes tes voies. Ils te porteront sur leurs mains, de « peur que ton pied ne heurte contre la pierre. Tu marche- « ras sur le lion et l'aspic, tu fouleras le lion et le dragon... » Voilà pour les luttes de l'avenir. Si violentes soient-elles, la grâce ne nous fera point défaut. Ayons seulement confiance : les promesses divines sont sans repentance et sans retour.

Notre confiance doit avoir aussi pour objet le passé. Le but principal du Carême est de purifier notre âme de toutes les fautes commises. Mais cette purification n'est possible que si notre repentir s'appuie sur la certitude de la miséricorde divine. Et voilà pourquoi c'est pour ainsi dire à chaque page de la liturgie quadragésimale que nous trouvons l'assurance et que nous entendons les appels de cette miséricorde infinie. L'Église, qui sait combien notre orgueil nous rend défiants vis-à-vis de Dieu, veut enraciner profondément en nos âmes cette doctrine si consolante du pardon. Elle choisit dans l'Écriture, Ancien et Nouveau Testament, les scènes ou les passages qui la mettent en un plus vif relief. Voici, par exemple au lundi de la première semaine une magnifique leçon prise dans le Prophète Ezéchiel : « Comme un pasteur visite « son troupeau, ainsi je visiterai mes brebis et je les délivre- « rai de tous les lieux où elles avaient été dispersées au jour « plein de nuage et d'obscurité... Je les mènerai paître dans « les pâturages les plus fertiles... J'irai à la recherche de ce « qui était perdu, je relèverai ce qui était tombé, je banderai « tout membre brisé, je fortifierai tout ce qui était faible... » Ne croirait-on pas entendre, plusieurs siècles à l'avance, dans ces paroles prophétiques, comme en un écho anticipé, l'enseignement qui tombera de la bouche même du Sauveur : « Si « un homme a cent brebis, et qu'une d'elles s'égare, ne laisse-t-il « pas dans la montagne les quatre-vingt-dix-neuf autres « pour aller chercher l'égarée ? » (Matth., XVIII, 12.) C'est encore dans les Offices du Carême que nous lisons les histoires et les paraboles évangéliques où se manifeste le mieux la miséricorde divine : l'Enfant prodigue, la Samaritaine, la Femme adultère. A ces traits se rattachent d'autres pages inspirées, comme la guérison de Naaman, la résurrection du fils de la Sunamite, etc., d'une application semblable quoique indirecte. Toute cette doctrine se trouve résumée dans la leçon

de la messe du vendredi des Quatre-Temps : « Si l'impie fait « pénitence de tous les péchés qu'il avait commis, s'il garde « tous mes préceptes,... il vivra certainement et il ne mourra « point. Je ne me souviendrai plus de toutes les iniquités qu'il « avait commises, il vivra par les œuvres de justice qu'il aura « faites. Est-ce que je veux la mort de l'impie ? dit le Seigneur « Dieu ; ne veux-je pas plutôt qu'il se retire de sa mauvaise « voie et qu'il vive ? » (Ezéch., XVIII).

Mais pour obtenir la double grâce du repentir et du pardon, il faut prier. La prière est indispensable. Elle est le premier agent de sanctification et de salut. C'est pourquoi le Carême est, par excellence, le temps de la prière. Il y en a, dans cette période, de merveilleusement belles. Elles sont pour la plupart empruntées au livre des Psaumes. Par exemple, les introïts des Dimanches. Il serait très intéressant et très profitable, si nous en avions la possibilité, de les étudier en détail et de suivre le mouvement ascensionnel de l'âme partant de sa misère et de son néant pour s'élever par l'ardeur de sa supplication jusqu'au trône de la miséricorde. C'est d'abord le rappel des promesses divines : « Il m'invoquera et je l'exaucerai... » Nous entendons ensuite des invocations d'une sincérité et d'une douceur qui ne peuvent qu'émouvoir le cœur de Dieu : « Cette clémence et cette miséricorde éternelle, nous « nous les rappelons, Seigneur... Mes yeux sont toujours tour« nés vers Jehovah... J'ai élevé mon âme vers vous ; ô Dieu, « j'ai confiance en vous ; que je ne sois pas confondu... etc... » Du reste, les psaumes sont la formule « idéale » de la prière. Jamais la conscience humaine n'aurait trouvé de tels accents, Pourquoi donc tant de fidèles s'attachent-ils si exclusivement, dans leurs prières, à des formules humaines, quand ils peuvent exprimer à Dieu leurs besoins éternels par « les gémissements inénarrables » que l'Esprit-Saint lui-même lui fait entendre pour nous ? (Rom., VIII, 26.) Les prières de l'Église, insérées dans les Offices du Carême, revêtent elles aussi une incomparable beauté et, en raison de leur origine même, nous sont le gage assuré des grâces du Ciel. Nous signalons, à titre d'exemple, les diverses collectes et oraisons et l'hymne des Vêpres : *Audi, benigne Conditor*, d'une onction si pénétrante.

De temps en temps, au cours de la liturgie de cette période, nous trouvons des prières qui ont pour objet le bien de la Cité et la prospérité de l'Église. En tenant compte des diffé-

rences inévitables, elles sont d'une application directe et aisée à l'époque troublée que nous traversons et à l'état de notre pays. Par exemple, la splendide supplication de Daniel : « Seigneur, notre Dieu, qui avez tiré votre peuple de la terre « d'Égypte par la force de votre bras et qui, en le faisant, vous « êtes acquis une gloire qui dure jusqu'aujourd'hui ; nous « avons péché, Seigneur... Détournez votre colère et votre « fureur de Jérusalem, votre cité, et de votre montagne sainte. « C'est à cause de nos péchés et des iniquités de nos pères que « Jérusalem et votre peuple sont en opprobre aujourd'hui à « toutes les nations qui nous environnent... Faites paraître « votre face sur votre sanctuaire abandonné... Ce n'est point « par confiance à notre justice que nous humilions nos prières « devant votre face, mais c'est en songeant à la multitude de « vos miséricordes... » Qu'à vingt-cinq siècles de distance, cette prière, toujours vivante, jaillisse encore de notre cœur et de nos lèvres pour les nations qui oublient Dieu et pour la sainte Église dédaignée ou persécutée.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

La construction ascétique de saint Augustin

La Perfection

L'enchaînement des dons du Saint-Esprit, des béatitudes qui en sont l'efflorescence et même des demandes du *Pater* qui s'y entrelacent, exprime le progrès vital de l'ascétisme dans l'âme chrétienne qui, grâce aux impulsions du Saint-Esprit, se dégage de l'obsession des vices, profite dans l'acquisition des vertus et monte par les exercices purifiants de la vie active aux sommets de la vie illuminative et unitive. Nous avons exposé dans un premier article ces données fondamentales de saint Augustin, qui ne semblent pas pouvoir être contestées.

Le saint Docteur reprend les mêmes pensées sous une forme un peu différente dans ses controverses avec les pélagiens. Il agite la question capitale de la perfection réalisable ici-bas. Les pélagiens prétendaient que l'homme pouvait s'élever par lui-même, c'est-à-dire par les seules forces de la nature, à un état de perfection absolue comportant pleine immunité vis-à-vis du péché. Saint Augustin convenait qu'un état de perfection était proposé par Dieu dès cette vie aux efforts de l'homme ; mais il établissait d'après l'Écriture que l'homme ne saurait le réaliser sans le secours de la grâce, et de plus que cette perfection, qui n'exclut pas totalement le péché, n'est jamais qu'une perfection relative. Jusqu'à quel point s'étend celle-ci ? quel est le cadre qu'elle est appelée à remplir ? aucune question dont la solution soit plus nécessaire pour la bonne direction de l'ascétisme.

On peut ramener à quatre chefs les conclusions de saint Augustin :

1° Il n'y a pas d'immunité complète du péché ici-bas.
2° Il n'y a pas de perfection absolue ici-bas.
3° La perfection réalisable dans la vie présente.
4° Lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité.

I. — Pas d'immunité complète vis-a-vis du péché.

Le caractère de la vie présente est la lutte contre le péché. Saint Paul écrivait aux Hébreux : « Vous n'avez pas encore résisté jusqu'au sang, en luttant contre le péché » (*Heb.* XII, 4), Comme s'il eût dit : « Il vous faudra en venir là, car c'est une lutte à mort, pas de quartier : ou vous tuerez le péché, ou le péché vous tuera. »

En cette lutte, la grâce de Dieu nous donne la victoire ; mais elle ne va pas sans que nous recevions quelques blessures. Malgré que nous ne voulions pécher en rien, nous péchons ; la complète immunité vis-à-vis du péché n'existe pas ici-bas. Mettons cette vérité en pleine lumière.

*
* *

Adam avait été créé avec le pouvoir de ne pas pécher : sa nature, saine, droite, intègre, pleine de force, parfaitement équilibrée, était capable par elle-même, quoique non pas sans un secours de Dieu, de persévérer dans le bien reçu en repoussant les atteintes du mal.

Il tomba très librement dans le péché ; et par suite il perdit, lui et ses enfants, le pouvoir de ne pas pécher : l'homme encourut la servitude du péché, en ce sens que, laissé à lui-même, il est entraîné à le commettre par le penchant au mal qui est en lui.

Le voilà régénéré par la grâce ; il échappe à cette honteuse servitude : jouit-il toutefois d'une pleine immunité vis-à-vis de tout péché ? Non, répond la tradition de l'Église : le juste lui-même pèche, et même sept fois le jour ; il ne peut éviter entièrement le péché véniel. Ce reste de servitude ne lui permet pas d'oublier l'esclavage du péché mortel dont la grâce de Dieu l'a libéré.

L'Église excepte de cette loi humiliante la Sainte Vierge, de laquelle saint Augustin disait : « Toutes les fois qu'il s'agit de péché, je ne veux pas qu'il soit fait mention de Marie » (*De Nat. et Grat.* 42). Préservée du péché originel, elle était ornée de cette belle intégrité de nature qui permet d'éviter toute

faute, même la plus légère : et elle l'a évitée par une merveilleuse fidélité à Dieu.

Mais, à part elle, tous les saints unanimement se proclament pécheurs, tous s'écrient : « Si nous disons que nous n'avons pas de péchés, nous nous trompons nous-mêmes, et la vérité n'est point en nous. » (I *Joan.* I, 8). Cette déclaration est formelle : pour être dans la vérité, il faut reconnaître que nous péchons tous.

Quel est celui, parmi les saints, qui se croirait autorisé à décliner la demande du Pater : *Pardonnez-nous nos offenses*? Le baptême a été reçu, pleine rémission des péchés antérieurs a été faite; et néanmoins l'Église fait répéter à tous ses enfants l'invocation quotidienne, *Pardonnez-nous nos offenses*. C'est que tous ont besoin de ce remède de la prière et du pardon pour leurs fautes quotidiennes : pour légères qu'elles soient, elles existent, nul ne peut sans témérité s'en dire exempt.

*
* *

Une partie de la controverse entre saint Augustin et les pélagiens roulait sur ce thème : L'homme en cette vie peut-il être sans péché? Les Pélagiens l'affirmaient, en disant que le libre arbitre possède en lui-même, et d'après son concept, le pouvoir d'éviter tout péché. Saint Augustin niait que le libre arbitre, affaibli et incliné au mal par la faute originelle, eût ce pouvoir. Car, lorsque nous demandons à Dieu qu'il *ne nous laisse pas succomber à la tentation*, nous implorons le secours de sa grâce pour ne pas pécher; donc ce secours est nécessaire. Mais, en fait, Dieu nous donne-t-il par sa grâce de ne pas pécher? Dans ses premiers écrits, saint Augustin laissait la question indécise; mais plus tard il enseigna que le secours de la grâce, pour éviter le péché, ne va pas jusqu'à nous donner d'éviter tout péché : ce pouvoir de ne jamais pécher supposerait une restitution de l'intégrité de la nature, qu'il n'est pas dans l'intention de Dieu d'opérer en nous ici-bas.

L'homme, dit le saint Docteur, ne peut pas s'abstenir de tout péché, à cause *des restes de vétusté*, qu'il traîne avec lui. (*De Pecc. mer. et remiss.*, lib. II, 10) (1). L'homme est renouvelé

(1) Saint Thomas dit de même que l'homme juste ne peut éviter tout péché véniel, *propter corruptionem appetitus sensitivi*. C'est le *per reliquias vetustatis* de saint Augustin.

par le baptême, en ce sens qu'il y reçoit un principe de rénovation complète et d'incorruption ; mais la vétusté d'Adam demeure dans les appétits inférieurs, et un moment ou l'autre elle y produit le péché, quand la raison n'est pas assez vigilante pour en réprimer aussitôt les mouvements déréglés.

Saint Augustin donne encore cette explication très profonde. Là où il y a péché, dit-il, il y a défaillance de volonté. D'où provient cette défaillance ? De l'ignorance et de l'infirmité, qui sont notre lot en cette vie. Du péché originel, même remis au baptême, il reste dans notre esprit une obscurité, qui nous empêche de discerner clairement la volonté de Dieu en bien des choses ; il reste dans notre volonté une faiblesse qui fait que nous ne résistons pas tout de suite et assez vivement à l'attrait du mal, soit une insensibilité qui nous rend trop lents pour nous affectionner au bien. La grâce de Dieu est bien là pour nous éclairer sur ce que Dieu demande de nous, ou pour nous inspirer la répulsion du mal et la délectation du bien ; mais nous ne recourons pas à elle assez promptement, nous ne nous appuyons pas sur elle assez fortement.

En plusieurs endroits de ses livres, le saint détaille quels sont les péchés qui peuvent se glisser dans les âmes justes. Il se forme l'idée d'un état de justice, dans lequel l'âme, sans aimer encore Dieu d'une façon parfaite, ne consentirait pourtant à aucun attrait peccamineux, « comme l'œil corporel ne se plait en aucune façon dans les ténèbres, encore qu'il ne puisse fixer une lumière éblouissante ». De la sorte, quoique n'ayant pas la perfection absolue, elle vivrait pourtant sans péché. Le saint Docteur prononce qu'un tel état n'est pas possible, à cause du dérèglement de nos facultés. « Quel est, dit-il, le saint qui ne consent pas quelquefois dans les choses légères à une délectation illicite, prêtant l'oreille à une parole qu'il ne convient pas d'entendre, se laissant aller à dire quelques mots qu'il faudrait retenir, désirant que fût permise une chose qui plait? » (*De Sp. et Litt.* 65). Ailleurs il montre comment le péché se glisse même dans les œuvres qui sont dignes de récompense : par un manque de modération dans l'usage du permis, par l'indiscrétion dans certaines œuvres de miséricorde, par un peu de dégoût qui nuit à la charité ou à la joie spirituelle avec laquelle il faut donner, par le relâchement dans la prière. Retenons ces traits subtils, qui nous font toucher du doigt les points par où le péché s'insinue dans les âmes

mêmes qui n'en voudraient à aucun prix (*De Perfec. Just.*, 18).

« En résumé, dit le saint, l'homme ne saurait tenir de lui-même le privilège de ne pas pécher ; il pourrait le tenir du Saint-Esprit qui lui est infusé ; en fait, le Saint-Esprit ne l'en gratifie pas. Qui donc nierait que Dieu puisse consumer entièrement la vétusté de l'homme qui le fait pécher, et le revêtir d'incorruption dès cette vie, en sorte qu'il contemple Dieu partout présent, comme les saints le contemplent dans le ciel mais sans aucun voile ? Il pourrait, s'il le voulait, opérer cette merveille : pourquoi ne l'opère-t-il pas ? Les hommes se le demandent ; mais qu'ils prennent garde qu'ils sont des hommes ! » (*De Sp. et Litt.*, 66).

Comment ne pas admirer la pénétrante analyse de saint Augustin ? Supposez un être humain dans lequel Dieu ait consumé la vétusté de l'Adam antique, un être qui soit maintenu par la grâce et qui se maintienne lui-même dans une continuelle adhérence à son Créateur : cet être ne pécherait pas, il serait parfait. Or cette immunité et cette perfection ne sont pas chimériques, elles ont été réalisées en Marie ; et plusieurs saints, tel saint Jean-Baptiste, tel saint Joseph (pour citer les plus signalés), ont été si favorisés par la grâce qu'ils en ont certainement approché.

Terminons cette étude sur la peccabilité humaine par une pensée très consolante de saint Augustin. « De ce que l'homme ne peut vivre sans péché, il ne faudrait pas conclure qu'il ne puisse mourir sans péché : car par l'encens spirituel brûlé chaque jour de l'oraison dominicale, la faute légère qu'il encourt est aussitôt effacée. » (*De Nat. et Grat.*, 41.)

D'être pécheur, cela nous conduit à Jésus-Christ, cela nous contraint de nous fondre en Jésus-Christ qui a dit : « Je suis venu appeler non les justes, mais les pécheurs. »

II. — Pas de perfection absolue ici-bas.

La perfection absolue ne saurait exister ici-bas. Cette proposition est rendue évidente par la thèse précédente, à savoir que nous ne saurions vivre sans péché sur cette terre d'épreuve. La perfection absolue exclut le péché.

L'apôtre saint Paul déclare avec force « qu'il n'est pas parfait ». Et pourquoi ? Parce qu'il n'est pas arrivé au but vers lequel l'incite le Christ Jésus. « Je n'estime pas que je l'aie saisi, ce

but : une seule chose m'importe : oubliant ce qui est derrière moi, me penchant vers ce qui est devant (dans l'attitude d'un coureur), je fais effort pour atteindre au but qui m'est proposé, pour gagner la récompense en vue de laquelle Dieu m'a appelé d'en haut dans le Christ Jésus. Nous tous, ajoute-t-il, qui sommes parfaits, soyons dans ce sentiment. » (*Phil.*, III, 12-15).

Ainsi la perfection absolue consiste dans l'arrivée au terme vers lequel Dieu nous incite ; il faut y courir de toutes ses forces ; et y courir ainsi, c'est déjà une perfection.

S'il n'y avait pas une perfection relative à la vie présente, Notre-Seigneur ne nous dirait pas dans l'Évangile : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait. » (*Mat.* v, 48). Et l'Apôtre ne répéterait pas à ses fidèles, en plusieurs endroits de ses Épitres : *Soyez parfaits !* (I *Cor.* I, 10 — II *Cor.* XIII, 11 — *Eph.* VI, 13). Or cette perfection est une tendance énergique, soutenue, vers la suprême perfection de la vie future.

Scrutons plus en détail ce qu'est la perfection en elle-même, ce qu'elle peut être dans la vie présente, ce qu'elle sera dans la vie future.

*
* *

La perfection peut se définir : Le plein épanouissement d'un être par l'application de toutes ses facultés avec toutes leurs énergies à leur légitime objet connu et possédé ; en un mot, c'est sa mise en possession de la fin pour laquelle il a été créé.

En ce sens la perfection n'est évidemment pas de la vie présente ; elle n'existait même pas pour Adam au paradis terrestre, car il n'était qu'en chemin pour arriver à sa fin, il n'en était pas encore en possession.

Et néanmoins Adam était parfait, parce qu'il était droit, et que toutes les puissances de son âme tendaient vers Dieu. Il ne manquait rien à sa perfection, en tant qu'elle était perfection de la voie et non du terme.

Aujourd'hui, cette perfection, cette harmonie est brisée. La grâce nous rend notre tendance vers Dieu. Mais il y a en nous — suivant une expression de saint Augustin (1) — *claudication*,

(1) Saint Augustin emploie cette comparaison en son traité *de la Perfection de la Justice* (4, 5, 6) dont nous nous inspirons principale-

par suite de la convoitise de la chair contre l'esprit. Nous reprenons vers Dieu notre élan, nous courons même, mais comme en boitant plus ou moins. C'est une imperfection devenue en nous congénitale. Toute la perfection qu'il nous est donné d'avoir, c'est de mettre à la poursuite du but toutes les forces dont nous disposons.

Quel est le moteur de l'âme en cette poursuite ? C'est évidemment la charité. Elle seule détourne des biens inférieurs, et nous fait tendre vers Dieu comme vers le vrai bien.

Or, dit saint Augustin, la charité ne peut se saisir purement et simplement des affections de l'âme pour les tourner vers Dieu ; il faut préalablement qu'elle les guérisse d'une sorte de langueur maladive et qu'elle les assainisse ; et alors seulement elle les porte puissamment vers Dieu. Elle est comme la flamme qui s'attaque à du bois vert ; elle ne peut du premier coup y mettre le feu ; il est nécessaire qu'au préalable elle le dessèche, pour que, pénétré de ses ardeurs, il ne fasse plus avec elle qu'un foyer incandescent.

Ce travail de sanation des affections de l'âme, pour les dessécher de toute humeur vicieuse, ne se fait que très lentement ; et même il dure toute la vie. L'âme, spécialement dans les premiers temps de sa conversion, doit s'y employer avec assiduité ; elle est encore très imparfaite, qu'elle le reconnaisse très humblement, elle en est à cette période de la vie spirituelle qu'on nomme purgative.

Lorsque la charité l'a définitivement emporté en elle sur la cupidité s'exprimant par la triple concupiscence, l'âme a besoin d'être fortement éclairée et illuminée, pour connaître Dieu de mieux en mieux ainsi que toute l'étendue des devoirs qu'elle a à remplir vis-à-vis de lui ; l'accroissement de la connaissance est nécessaire à l'accroissement de l'amour. En cette période qualifiée illuminative, l'âme est en progrès vers la perfection ; elle ne l'a pas encore atteinte.

L'a-t-elle atteinte, quand elle est arrivée à cette forme supérieure de vie spirituelle que l'on appelle unitive, parce qu'elle

ment en notre étude. Il la reprend en son traité *Des Noces et de la Concupiscence* (Lib. I, 81), mais dans un sens plus restreint, en l'appliquant à la concupiscence, qui se trouve comme disciplinée dans le mariage et, sans cesser d'être un mal en elle-même, est ramenée à un but honnête.

comporte une adhérence plus complète à Dieu des puissances intérieures désormais purifiées et illuminées? Oui, on peut dire qu'en cet état si désirable, elle réalise, avec des degrés, la somme de perfection accessible dans la vie présente ; mais ce n'est point la perfection absolue.

Pourquoi? Parce que, comme nous l'avons dit précédemment, la vétusté d'Adam n'est pas entièrement consumée. Quelque progrès que nous fassions dans la répression des appétits charnels, notre chair reste toujours en cette vie la chair de péché léguée par Adam ; et, pour être comprimées et mortifiées, ses convoitises ne sont pas totalement éteintes.

Aussi bien, notre connaissance de Dieu, même augmentée chaque jour de clartés nouvelles, demeure toujours imparfaite, relativement à la connaissance de la vie future. « Nous connaissons en partie, dit l'Apôtre, et en partie nous prophétisons : mais quand viendra ce qui est parfait, ce qui est partiel sera éliminé. » (I *Cor.* XIII, 10). L'Apôtre oppose la connaissance et la prophétie ; la première, qui est la claire vue des choses ; la seconde, qui certifie l'existence de choses cachées. Ici-bas, les deux modes de connaissance se juxtaposent dans notre esprit ; Dieu se révèle à nous, tout en restant impénétrable. Dans la vie future, il se manifestera sans obscurité. Or, saint Augustin revient souvent sur cette pensée : Qu'il nous est impossible d'aimer autant Dieu encore caché à notre esprit, que si nous le voyions tel qu'il est. » (*Contra duas Ep. Pel.*, III, XXI). De la connaissance imparfaite ne saurait sortir un amour absolument parfait.

L'Apôtre assimile l'état de la vie présente à un état d'enfance. « Quand j'étais enfant, dit-il, je parlais en enfant, j'appréciais en enfant, je connaissais en enfant ; étant devenu homme, j'ai mis de côté tout ce qui est de l'enfance. Nous voyons maintenant comme dans un miroir et par énigme ; alors nous verrons face à face. Maintenant je connais partiellement ; alors je connaîtrai comme je suis connu. » (I *Cor.* XIII, 11-12).

Nous pouvons ici-bas avoir la perfection compatible avec l'enfance ; nous n'aurons qu'au ciel la perfection proprement dite, la perfection de l'âge mûr.

*
* *

En somme, il faut s'entendre sur les termes usités de vie purgative, vie illuminative, vie unitive. La première persiste

dans les deux suivantes ; et la seconde, qui commence avec la première, accompagne la dernière. L'âme a toujours besoin de se purifier davantage, alors même qu'elle est illuminée de riches clartés et déjà intimement unie à Dieu. De même, dès ses débuts dans la vie spirituelle, elle est éclairée des lumières de la foi, et ces lumières sont appelées à croître toujours tant qu'elle fournit sa carrière terrestre ; plus elle s'unit à Dieu, plus elle s'illumine intérieurement, et cette illumination grandissante la fait monter à une union toujours plus parfaite. Donc les trois vies s'entrelacent pour ainsi dire ; quelle est la note exacte qui caractérise chacune d'elles ?

La première est une charité commençante, en état de lutte contre la cupidité et les convoitises qui voudraient ressaisir leur empire sur l'âme.

La seconde est une charité progressive, dont le principal effort est de mieux connaître pour arriver à mieux aimer.

La troisième est une charité en voie de consommation, par l'apaisement des passions, et la pénétration des mystérieuses grandeurs et amabilités de Dieu.

Arrêtons-nous à cette dernière phase, qui marque la perfection réalisable ici-bas.

(*A suivre.*)

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivét.

TEXTES ANCIENS

Les pages qui suivent sont empruntées au livre des *Révélations* de sainte Gertrude ou *Hérault de l'amour divin.* Ce livre fut composé entre les années 1289 et 1302. La sainte ne le rédigea pas elle-même en entier : une bonne partie a été rédigée par une de ses confidentes intimes, qui écrivait sous sa dictée ; c'est le cas en particulier pour les chapitres que nous présentons au lecteur. On y retrouvera l'âme ardente et forte de la glorieuse fille de saint Benoît : on y verra surtout quels sentiments la liturgie de la fin du Carême éveillait en cette amante passionnée du Sauveur qui mérita de recevoir en son cœur les stigmates de la Passion.

Le Père Faber a bien marqué le caractère dominant de la spiritualité de sainte Gertrude : « Nul ne peut lire, dit-il, les écrivains spirituels de l'ancienne école de saint Benoît, sans remarquer avec admiration la liberté d'esprit dont leur âme était pénétrée. Sainte Gertrude en est un bel exemple ; elle respire partout l'esprit de saint Benoit. L'esprit de la religion catholique est un esprit facile, un esprit de liberté ; et c'était là surtout l'apanage des Bénédictins ascétiques de la vieille école. Les écrivains modernes ont cherché à tout circonscrire, tout resserrer, et cette déplorable méthode a causé plus de mal que de bien » (*Tout pour Jésus*, ch. VIII, § 8). Et le pieux auteur termine par ces mots : « Oh ! plût à Dieu que sainte Gertrude pût revenir sur la terre, pour être ce qu'elle y fut autrefois, le docteur et le prophète de la vie intérieure. »

La Passion du Seigneur

Dimanche de la Passion

Le dimanche *Judica* (1) elle s'était offerte tout entière corps et âme au Seigneur pour souffrir, en l'honneur de sa Passion, tout ce qu'il plairait à la divine volonté de lui envoyer ; et il lui sembla que le Sauveur, dans sa bonté, acceptait cette offrande avec une joie inexprimable. Elle se mit alors, sous l'inspiration de la grâce, à saluer du plus intime de son âme chacun des membres très saints qui, pour notre salut, supportèrent tant de tourments pendant la Passion. Chaque fois qu'elle saluait un de ces membres, il s'en échappait aussitôt une splendeur divine qui venait illuminer son âme ; et dans cette splendeur, elle recevait communication de l'innocence que le Seigneur avait acquise à son Église par les souffrances de ce membre.

Quand elle fut ainsi toute pénétrée de lumière et parée d'innocence, elle dit : « O mon Seigneur, enseignez-moi comment, avec cette innocence que votre bonté toute gratuite m'a conférée, je pourrai célébrer dignement votre sainte Passion. » Le Seigneur répondit : « Rappelle-toi souvent avec reconnaissance et compassion l'angoisse dans laquelle moi, ton Créateur et ton Maître, j'étais plongé pendant mon agonie, alors que je priais avec insistance et que, sous la véhémence de mon désir et de mon amour, j'arrosais la terre d'une sueur de sang. Puis, en union avec cette soumission qui me faisait dire à mon Père : « Père, que votre volonté se fasse et non la mienne », remets entre mes mains toutes tes œuvres et tout ce qui te concerne. Accueille toutes choses, prospérité ou adversité, comme un message de mon amour, qui te les envoie pour ton salut. Reçois la prospérité avec reconnaissance, en pensant à l'amour avec lequel je condescends à ta faiblesse : car si je te procure la joie, c'est pour t'apprendre à penser et à aspirer au

(1) Dimanche de la Passion. On sait que dans le langage liturgique on désigne ordinairement les dimanches par le premier mot de l'Introït de la messe.

bonheur éternel. En considération du même amour, accepte aussi l'épreuve : c'est ma tendresse paternelle qui te l'envoie, pour te permettre d'acquérir par là les biens du ciel.

A la messe, comme on lisait ce passage de l'Évangile : « Tu es possédé du démon » (1), profondément émue de l'injure faite à son Maître, et ne pouvant supporter que le Bien-Aimé de son âme entendit d'aussi indignes outrages, elle s'empressa, dans l'ardeur de son amour, de lui offrir cette amende honorable : « Salut, perle vivifiante de la splendeur divine ; salut, fleur immortelle de la dignité humaine, très aimable Jésus : vous êtes mon suprême et unique recours. » Le Seigneur, qui ne se laisse jamais vaincre en bonté, voulut la payer de retour, et, s'inclinant vers elle, il la caressa et murmura à l'oreille de son âme ces très douces paroles : « Je suis ton Créateur, ton Rédempteur, Celui qui t'aime : pour te donner part à ma propre béatitude je t'ai acquise au prix de ma mort. » A ce spectacle, tous les saints du ciel, comme ravis d'admiration devant une telle condescendance de la part du Seigneur, bénirent Dieu de ce qu'il daignait s'incliner ainsi vers cette âme.



Dimanche des Rameaux

Le dimanche des Rameaux, au milieu de l'office, on l'invita à aller prendre quelque nourriture pour refaire ses forces, car elle était épuisée. Mais repoussant cette idée avec énergie, elle déclara qu'elle ne romprait point le jeûne avant d'avoir entendu le récit de la Passion. Pourtant, suivant sa coutume, elle voulut demander au Seigneur ce qu'il fallait faire. Le Seigneur répondit : « Prends cette réfection, ma bien-aimée, en union avec l'amour par lequel moi, ton divin Amant, j'ai refusé de boire, après l'avoir goûté, le vin mêlé de myrrhe et de fiel que l'on me présentait. » Aussitôt elle inclina sa volonté en rendant grâces au Seigneur. Celui-ci lui montra alors son Cœur en disant : « Il est écrit dans l'Évangile : *Lorsqu'il y eut goûté, il n'en voulut point boire* (2). Regarde ce Cœur : tu y verras

(1) Joann., VIII, 48.
(2) Matth., XXVII, 34.

gravé le désir qui me fit refuser ce breuvage pour te permettre de le prendre. Prends-le donc en toute sécurité : en médecin expérimenté j'y ai goûté d'abord et je l'ai transformé ainsi en boisson salutaire pour toi. Ce vin mêlé de myrrhe et de fiel avait pour but de hâter ma mort ; aussi n'ai-je pas voulu le boire, parce que je voulais beaucoup souffrir pour les hommes. Mais toi, au nom du même amour, fais le contraire : prends tous les soulagements qui te sont nécessaires, afin de vivre plus longtemps à mon service. Rappelle-toi la coupe qui me fut présentée : en souvenir du vin qu'elle contenait, accepte tous ces soulagements avec joie et pour ma plus grande gloire ; en mémoire de la myrrhe qui y était mêlée, reçois-les dans l'intention de pouvoir souffrir plus longtemps pour mon amour. Enfin en considération du fiel dont on voulut m'abreuver, résigne-toi à demeurer volontiers, sur la terre, en cette vallée de larmes, et à être privée, aussi longtemps qu'il me plaira, des joies célestes que tu goûteras près de moi. Quand les soulagements sont pris dans cette intention, ils ont pour moi le même effet que si un ami acceptait de boire tout le fiel présenté à son ami, et lui offrait en échange le nectar le plus exquis. »

Elle se mit alors en devoir de prendre quelque nourriture. Chaque fois qu'elle prenait quelque chose, elle disait en son cœur : « Que la vertu de votre divin amour, ô très aimable Jésus, m'incorpore toute à vous. » De même, en buvant : « Répandez et conservez en moi, ô doux Jésus, l'effet de cette charité qui dominait si parfaitement en votre âme, qu'elle vous fit refuser sur la croix le breuvage destiné à hâter votre mort, afin de souffrir davantage pour nous ; que cet amour pénètre toute ma substance et qu'il s'infiltre dans toutes les facultés, les sentiments et les mouvements de mon âme et de mon corps, pour votre gloire éternelle. »

Pendant la lecture de la Passion, quand on fut arrivé au passage : *Emisit spiritum* (1), elle se prosterna en terre, et adressa au Seigneur cette prière enflammée : « Me voici, devant vous, ô mon Seigneur, prosternée de tout mon corps : au nom de cet amour qui vous entraîna à la mort, vous qui donnez vie à toute créature, faites mourir en mon âme tout ce qui

(1) Matth., xxvii, 50. Dans les monastères, toute la communauté se prosterne à ce moment avec le prêtre.

peut vous déplaire. » Le Seigneur répondit : « Comme si tu devais rendre le dernier soupir, exhale en ce moment tous les défauts et les vices que tu voudrais voir mourir en toi ; puis, attirant en ton âme mon souffle divin, aspire à toi tout ce que tu souhaites posséder de mes vertus et de ma perfection (1). Ce que tu auras ainsi chassé de ton cœur te sera pardonné, et ce que tu y auras attiré par le désir, tu en obtiendras l'effet salutaire. Chaque fois qu'à l'avenir tu travailleras à vaincre ces défauts ou à acquérir ces vertus, tu recueilleras un double fruit : celui de ma Passion et celui de ta victoire. »

Après le dîner, comme elle s'était étendue sur sa couche pour reposer ses membres fatigués et moins pour dormir que pour échapper à des visites importunes, elle dit au Seigneur : « Voici, ô mon Dieu, qu'en souvenir de la prédication à laquelle vous vous êtes livré aujourd'hui dans le temple, je m'éloigne de toute créature et désire être attentive à vous seul, afin que vous parliez à mon âme ! » Le Seigneur répondit : « Comme la Divinité s'est reposée en mon Humanité, de même elle trouve ses délices à se reposer dans ta lassitude. » Et comme elle s'aperçut qu'on évitait de troubler son repos parce qu'on la croyait endormie, elle demanda au Seigneur si elle devait faire savoir qu'elle ne dormait pas, pour ne pas contrarier ceux qui voudraient la voir. Le Seigneur répondit : « Non. Laisse-les faire un acte de charité et mériter ainsi la récompense que je serai si heureux de leur accorder. » Puis le Seigneur ajouta : « Voici deux points que je présente à ta méditation, pour qu'en t'y exerçant tu arrives à monter toujours plus haut : Considère que l'homme ne peut rien accomplir de plus utile en cette vie, que de se fatiguer à mon service (car ma Divinité y trouve son repos) et de se dépenser aux œuvres de charité à l'égard du prochain. »

⁂

Jeudi-Saint

En la fête de la Cène du Seigneur, comme elle s'était recueil-

(1) Le meilleur et le tout premier moyen de se débarrasser de ses défauts et d'acquérir les vertus, c'est de désavouer les uns et de deman-

lie tout entière pour vaquer uniquement à Dieu, le Seigneur se présenta à elle tel qu'il était sur la terre en ce jour, à la veille de son immolation.

Toute cette journée, elle le vit comme en proie aux angoisses de la mort : Sagesse éternelle du Père, il connaissait d'avance, comme s'il se fût agi de choses passées, toutes les souffrances qui allaient fondre sur lui ; nature d'une délicatesse exquise, il savourait à chaque instant toute l'amertume de la mort, tandis que la pâleur de ses traits et les frissons de ses membres manifestaient l'angoisse qui l'étreignait. A cette vue, elle éprouva dans son âme le retentissement d'une telle douleur, et fut prise d'une si grande compassion que, si elle avait possédé la puissance de mille cœurs, elle l'eût épuisée tout entière en ce jour à compatir aux souffrances de Celui qui l'avait aimée à ce point. Elle comprit que les battements violents de son cœur, provoqués tout à la fois par l'ardeur de son amour et l'angoisse de la mort, frappaient à coups redoublés le Cœur de Jésus si doux et rempli de béatitude, et telle était l'impétuosité de ces battements qu'elle était près de défaillir.

Alors le Seigneur lui dit : « Les angoisses, les souffrances, les amertumes qu'au temps de ma vie mortelle j'endurais en mon corps pour l'amour des hommes, je les ai éprouvées aujourd'hui en ton cœur qui, au souvenir de mes souffrances, a été ému d'une telle compassion. En récompense et pour l'accroissement de ton éternelle béatitude, je te donne tout le fruit de ma sainte Passion et de ma précieuse mort. De plus, chaque fois qu'en n'importe quel lieu l'on adorera le bois de la Croix, instrument de mon supplice, tu recevras le fruit de ma profonde compassion que tu m'as témoignée aujourd'hui, et ton cœur y aura part aussi bien que ton âme. Enfin, quelle que soit la cause pour laquelle tu me prieras à l'avenir, je m'y montrerai favorable, et toujours tu verras ta prière couronnée de succès. » Le Seigneur continua : « Toutes les fois que tu voudras prier à une intention, prends mon Cœur que je t'ai donné si souvent comme gage de notre mutuelle tendresse, et t'unissant à l'amour qui m'a fait prendre un cœur de chair pour le salut des hommes, présente-moi ce Cœur pour que j'y puise les grâ-

der les autres au Seigneur, dans une prière humble et confiante. La lutte et l'effort personnel sont nécessaires, mais ils ne viennent qu'ensuite.

ces que je distribuerai à tes clients. N'est-ce pas ainsi que l'on présente à un riche son coffre-fort, pour qu'il y prenne les présents destinés à ses amis? »

Elle demanda encore au Seigneur : « Mon Sauveur, enseignez-moi comment vous invoquiez votre Père durant votre agonie. » Le Seigneur répondit : « Je lui disais sans cesse : « O mon tout, principe et soutien de tout mon être » (1).

A la messe, au moment où la communauté allait communier, le Seigneur Jésus lui apparut pendant le silence des mystères; il était, non pas assis sur un trône, mais étendu à terre comme s'il allait rendre le dernier soupir, et tellement privé de forces, qu'en le voyant elle fut émue jusqu'au fond de l'âme et sur le point de défaillir. Il demeura ainsi étendu jusqu'au moment où les Sœurs allèrent communier. Alors, dans une vision admirable, elle vit le prêtre soulever le Corps sacré du Seigneur dont la taille dépassait pourtant de beaucoup la sienne, et porter ainsi celui qui non seulement le portait lui-même, mais qui porte toutes choses par la parole de sa puissance (2). En même temps elle comprit, avec un sentiment de tendre compassion, que cette extrême faiblesse manifestée par le Fils du Dieu tout-puissant, exprimait l'excès et la véhémence de son amour; semblable à Benjamin adolescent, l'amour l'avait ravi dans une sorte d'ivresse (3), tant étaient grandes les délices qu'il éprouvait au moment de s'unir par la communion aux âmes qui lui étaient si chères. Comme un corps sans souffle et qui n'a plus la force de se mouvoir, il se laissait porter et manier par les mains du prêtre.

Elle avait pour la Passion une dévotion toute particulière : sans cesse elle en occupait son esprit, la contemplant avec amour et ne pouvant pour ainsi dire en détacher sa pensée. C'était comme un miel à sa bouche, une mélodie pour son oreille, une jubilation pour son cœur. C'est pourquoi, la veille du Vendredi saint, quand elle entendait à Complies le son de

(1) Le texte latin porte : *O integritas substantiæ meæ*, littéralement *O intégrité de ma substance*. Nous n'avons pu exprimer l'idée que par une périphrase.

(2) Hebr., I, 3.

(3) Allusion à ce verset du Ps. 67 : « Ibi Benjamin adolescentulus in mentis excessu ».

la tablette qui signalait le commencement de l'office, tout son cœur était ému. Comme si on lui eût annoncé l'ami le plus cher et le plus intime, et qu'elle se fût hâtée d'accourir pour assister à son trépas, elle s'empressait de rentrer en elle-même pour méditer la Passion du Seigneur et compatir avec tendresse aux souffrances de son Bien-Aimé, acquittant ainsi la dette de son très fidèle amour envers celui qui avait souffert pour elle. Toute la journée du Vendredi-Saint, et même celle du Samedi, son âme adhérait tellement à l'âme de son Bien-Aimé, qu'il lui devenait presque impossible d'appliquer ses sens aux choses extérieures. Cependant, s'il s'agissait d'accomplir quelque œuvre de charité, elle retrouvait aussitôt toute sa liberté et s'y dévouait sans hésitation, chaque fois que l'occasion s'en présentait : preuve évidente que l'hôte qu'elle tenait si étroitement embrassé dans la demeure de son âme, était bien celui de qui S. Jean disait : « Dieu est charité. Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous, et sa charité en nous est parfaite (1). »

***

Vendredi-Saint

Un jour de Vendredi-Saint, vers l'heure de Prime, comme elle rendait au Seigneur de ferventes actions de grâces de ce qu'il s'était abaissé jusqu'à vouloir comparaître devant le tribunal d'un païen, elle vit le Fils de Dieu, tout rayonnant de joie et de sérénité, assis sur le trône royal auprès de Dieu son Père ; celui-ci lui témoignait une ineffable tendresse pour tous les outrages et les blasphèmes qu'il avait eu à supporter dans l'œuvre de notre rédemption ; et les saints, agenouillés avec respect devant le Fils de Dieu, lui chantaient leur immense reconnaissance de ce que, en se laissant juger et condamner ainsi, il les avait arrachés à la damnation éternelle.

Pendant qu'on lisait ces paroles de la Passion : « J'ai soif », il lui sembla que le Seigneur lui présentait une coupe d'or, comme s'il eût voulu y recueillir les larmes de son amour. Elle sentait en effet son cœur tout prêt à fondre en larmes ;

(1) I Joan., IV, 8, 12.

mais, par discrétion et pour ne pas dévoiler le secret de sa tendresse, elle les retint et demanda au Seigneur si cette conduite lui était agréable. Alors elle vit s'échapper de son cœur un ruisseau très pur qui jaillit jusque sur les lèvres du Seigneur, pendant que celui-ci lui disait : « C'est ainsi que j'aspire et que j'attire à moi les larmes de dévotion que l'on retient par un motif aussi pur. »

Pendant Tierce, à la pensée qu'à cette même heure le Seigneur avait été couronné d'épines, flagellé, et, tout meurtri, s'était laissé charger du bois de la croix, elle se sentit embrasée d'amour et dit : « Me voici, ô mon bien-aimé ; pour répondre à votre amour et vous dédommager quelque peu des souffrances si imméritées de votre Passion, je vous livre mon cœur : faites qu'à partir de ce jour jusqu'à l'heure de ma mort, j'aie part à toutes les souffrances de votre très doux Cœur et de votre corps immaculé ; et si, par suite de la fragilité humaine, ma mémoire perd un instant le souvenir de vos douleurs, accordez-moi de ressentir au cœur une souffrance sensible qui réponde dignement à l'amertume de votre Passion. » Le Seigneur répondit : « Le désir que t'inspire ton amour me plaît infiniment. Mais si tu veux que je trouve pleinement mes délices dans ton cœur, laisse-moi libre de te donner ce que je veux, sans me demander ni amertume ni douceur. »

Quand on lut dans la Passion que Joseph prit le corps de Jésus, elle dit au Seigneur : « Vous avez livré votre très saint corps au bienheureux Joseph. Et moi, tout indigne que je suis, ne vais-je donc rien recevoir ? » Aussitôt le Seigneur lui présenta son très doux Cœur, sous la forme d'un encensoir tout resplendissant d'or, d'où montaient vers le Père autant de nuages d'encens parfumé qu'il y a de peuples rachetés par la mort du Seigneur. Après le récit de la Passion, suivant les rites sacrés, on dit les oraisons pour tous les ordres de la sainte Église avec les génuflexions prescrites. Chaque fois que le prêtre disait : *Oremus dilectissimi*, etc., elle voyait les prières de l'Église universelle se mêler pour ainsi dire à l'encens odoriférant qui s'échappait du Cœur de Jésus, et s'élever avec lui. Cette union donnait à ces prières une splendeur extraordinaire et un parfum délicieux. Que chacun s'efforce donc de prier avec plus de ferveur pour la sainte Église en ce jour, où la Passion du Christ donne à nos prières une valeur toute particulière aux yeux de Dieu le Père.

Une autre fois, en ce même jour, le souvenir de la Passion la remplissait plus que de coutume. Toute embrasée d'ardeur, et aspirant de toute son âme à payer de retour l'amour de son Bien-Aimé, elle lui dit : « Enseignez-moi, ô unique espérance et salut de mon âme, comment je pourrai vous rendre au moins quelque chose pour toutes ces souffrances qui vous furent si cruelles et qui me sont à moi si salutaires. » Le Seigneur répondit : « Pour me dédommager de la captivité que j'ai subie au matin de ma Passion, tandis qu'on me liait et qu'on me chargeait d'injures, renonce à ton propre sens pour suivre l'avis d'autrui. Pour compenser la condamnation à mort qui, à l'heure de Prime, fut prononcée contre moi sur de faux témoignages, reconnais humblement tes fautes. Si tu veux me témoigner ta gratitude pour la flagellation qui me fut infligée à l'heure de Tierce, impose-toi quelque privation. Chaque fois que tu te soumettras à un supérieur difficile, tu m'ôteras une épine du front. Quand, après avoir été offensée, tu fais la première les démarches pour la réconciliation, tu allèges le fardeau de ma croix. Quand tu te dépenses tout entière au service du prochain, tu me soulages de l'extension violente de mes membres que j'ai subie sur la croix à l'heure de Sexte. Quand, pour arracher le prochain au péché, tu t'exposes à l'insulte et à la persécution, tu me dédommages de la mort que j'ai soufferte à l'heure de None pour le rachat des hommes. Enfin tu me déposes de la croix en répondant à l'injure par une parole douce, et tu m'accordes l'honneur de la sépulture en préférant le prochain à toi-même et en jugeant qu'il mérite plus d'estime et plus d'avantages que toi. »

Un autre jour de Vendredi-Saint, comme elle demandait au Seigneur la grâce de se préparer dignement à la communion (1), elle reçut cette réponse : « Je suis pressé d'un tel désir de venir vers toi, que rien ne peut me retenir. J'ai recueilli tout ce qui s'est accompli aujourd'hui de bien dans l'Église en mémoire de ma Passion, par pensées, par paroles et par actions ; et maintenant, j'ai hâte de déposer ce trésor en ton âme, par le sacrement de mon corps, pour ton salut éternel. » — « Je vous rends grâces, ô doux Maître, dit-elle ; mais je voudrais que ce don me fût accordé de telle façon que je

(1) Les églises d'Allemagne avaient conservé au moyen-âge l'antique usage de la communion même le Vendredi-Saint.

puisse à mon tour en faire part à d'autres, à ceux à qui il me plairait de l'offrir. » Le Seigneur sourit puis demanda : « Et que me donneras-tu, ma bien-aimée, pour que je t'accorde cette faveur ? — Hélas ! dit-elle, je n'ai rien qui soit digne de vous ; mais si j'avais tout ce que vous avez, je sens que je voudrais y renoncer entièrement pour vous le donner et vous permettre d'en faire don à votre tour à qui il vous plairait. » Le Seigneur répondit, plein de bonté : « Si, toi, tu sens en ton cœur le désir d'en agir de la sorte à mon égard, sache que moi aussi je veux en agir ainsi pour toi : mais autant mon amour l'emporte sur le tien, autant mon désir de te faire cette grâce l'emporte sur celui que tu viens de manifester. » Elle reprit : « Quelles dispositions devrai-je apporter pour accueillir dignement votre visite si généreuse ? » Le Seigneur répondit : « Je ne te demande qu'une chose : c'est que tu viennes à moi vide et toute disposée à recevoir : car tout ce qui devra me plaire en toi, c'est moi qui te le donnerai. » Elle comprit alors que ce vide c'est l'humilité : par elle l'homme reconnait qu'il n'a aucun mérite par lui-même et ne peut rien sans un don gratuit de Dieu, et tout ce qu'il peut faire, il le compte pour rien.

Sainte Gertrude.

Traduction de Dom J. Huijben, O. S. B.)

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Revue d'Ascétique et de Mystique. — Paraît tous les trois mois en fascicules de 96 à 112 pages. — Rédaction et Administration, Toulouse, 9, rue Montplaisir. — France, 12 fr. U. P., 15 fr.

Nous sommes heureux de saluer l'apparition de cette nouvelle revue dont le P. J. de Guibert, S. J., est le secrétaire de rédaction, et qui se propose d'être « une revue *scientifique* : n'étant donc ni une revue de piété, ni une revue de vulgarisation ; ne s'adressant ni au « grand public catholique », ni à un cercle restreint d'érudits et de spécialistes, mais cherchant à être accessible, intéressante et utile, d'abord pour les catholiques qui, possédant une culture philosophique et théologique sérieuse, s'occupent de spiritualité et de direction... pouvant en même temps offrir aux non-catholiques, avec une documentation et des articles d'ordre purement scientifique (psychologie, histoire), un moyen de se renseigner plus facilement et plus exactement sur la doctrine spirituelle de l'Église — *théologique*, au sens le plus propre et le plus compréhensif du mot... — *catholique*, donc très fidèle aux enseignements et aux directions de l'Église... ».

La Revue comprendra deux parties : 1° des travaux sur des sujets divers de spiritualité : histoire, observations psychologiques, études doctrinales ; 2° documentation : comptes-rendus, bibliographie, chronique. Le premier numéro, paru en janvier, contient des articles fort intéressants. *La Vie Spirituelle* se réjouit de voir des efforts fraternels se joindre aux siens et souhaite à la nouvelle publication un large succès.

*
* *

Œuvres de Ruysbroeck l'Admirable, traduction du flamand, par les *Bénédictins* de Saint-Paul de Wisques. 2 vol. in-12 de 230 et 271 pp. — 3e édit., 1919, Bruxelles, Wromant.

Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques ont entrepris de publier une nouvelle traduction, dont deux volumes ont déjà paru, de Ruysbroeck l'Admirable. Toutes les âmes désireuses d'alimenter leur piété à une doctrine mystique à la fois sûre, substantielle et élevée, leur seront reconnaissantes d'un travail qui leur facilite l'étude des œuvres d'un des plus illustres Maîtres de la spiritualité chrétienne. « Un océan de flamme

qui brûlerait sur place ressemblerait un peu au style de Ruysbroeck. C'est plus haut que l'azur, plus profond que la nue, et les quatre horizons seraient pour lui un vêtement trop étroit. Mais dans cette grandeur tout est précis... En général, les distinctions sont froides. Ruysbroeck est sublime même quand il analyse : car le feu préside à tous les actes de sa vie. Ruysbroeck est aérien comme un chant et rigoureux comme une étoile. La liberté de ses mouvements et leur fidélité sont fondues dans une seule splendeur. La hardiesse et la sécurité l'emportent sur leurs ailes tranquilles et triomphantes. » (Hello.) Sa pensée se tient presque invariablement à des hauteurs où passent les grands souffles de l'Esprit-Saint et où tout s'illumine plus profondément des clartés divines. Elle est en même temps d'une limpidité qui la rend accessible à tous les esprits. Déjà de son temps Ruysbroeck exerça une influence énorme. Cette influence, moins étendue, mais réelle, dure encore et s'exerce même sur des esprits incroyants séduits par une telle splendeur de doctrine. Après six siècles, l'œuvre du Maître n'a pas vieilli, et les âmes contemporaines trouveront dans la lecture de ses livres infiniment plus de profit que dans beaucoup de pieuses élucubrations de notre époque. D'autant plus que cette nouvelle traduction, faite directement, non plus sur le texte latin de Surius, — excellent d'ailleurs, — mais sur le texte flamand primitif, leur donnera toute la vraie pensée du célèbre mystique. Car on s'est efforcé de la rendre « aussi fidèlement que possible » et de reproduire dans le français « la forme très simple et un peu naïve de sa phrase ». Le premier volume contient : le *Miroir du salut éternel*, *les Sept clôtures* et *les Sept degrés de l'échelle d'amour spirituel*. L'unité de doctrine, l'identité probable de la destinataire et l'enchaînement qui les relie entre eux ont paru des raisons suffisantes pour les publier ensemble. Le tome II renferme *le Livre du Royaume des amants de Dieu* et *le Livre de la plus haute vérité*. Ces deux traités sont précédés d'une magistrale introduction où les éditeurs mettent en parallèle la doctrine de S. Thomas et celle de Ruysbroeck sur la « puissance obédientielle » de l'âme par rapport à l'ordre surnaturel et sur les dons du Saint-Esprit. Ces deux questions tiennent en effet une place prépondérante dans l'œuvre du grand mystique flamand. Cette comparaison avec la pensée théologique de l'Angélique Docteur, faite avec ampleur et précision, permet d'en mieux saisir la portée et constitue déjà comme une large synthèse de toute l'œuvre.

M.-Fr. Cazes.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME I

Les fondements de la Vie Spirituelle

La pratique de la Vie Spirituelle

Les maîtres de la Vie Spirituelle

Les modèles de la Vie Spirituelle

Les manifestations de la Vie Spirituelle

Textes anciens

Chronique

Comptes-rendus

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).